Christopher
Hill
O MUNDO
DE PONTA-
CABEÇA
Idéias radicais durante
a Revolução Inglesa de 1640
Tradução e apresentação:
Renato Janine Ribeiro
COMPANHIA DAS LETRAS
PDL
Projeto Democratização da Leitura

O MUNDO DE PONTA-CABEÇA

Christopher
Hill

O MUNDO
DE PONTA-
CABEÇA

Idéias radicais durante
a Revolução Inglesa de 1640

Tradução e apresentação:
Renato Janine Ribeiro

CHRISTOPHER HILL

O MUNDO DE PONTA-CABEÇA

IDÉIAS RADICAIS DURANTE A REVOLUÇÃO INGLESA DE 1640

Tradução, apresentação e notas:

RENATO JANINE RIBEIRO

Christopher Hill

O MUNDO DE PONTA-CABEÇA

Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640

Tradução e apresentação: Renato Janine Ribeiro

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

H545m

Hill, Christopher, 1912-
O mundo de ponta-cabeça : ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640 / Christopher Hill ; tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. — São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

ISBN 85-85095-26-1

1. Grã-Bretanha - Historia - Revolução Puritana, 1642-1660 2. Grã-Bretanha - Religião - Século 17 3. Grã-Bretanha - Vida intelectual - Século 17 I. Título. II. Título: Ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640.

87-0834

CDD-942.06
-001.1094206
-283.4206

Índices para catálogo sistemático:

1. Grã-Bretanha : Vida intelectual : Século 17
   001.1094206
2. Igreja Anglicana : Grã-Bretanha : Século 17
   283.4206
3. Revolução inglesa, 1640- : Grã-Bretanha : História
   942.06
4. Revolução Puritana, 1642-1660 : Grã-Bretanha :
   Historia 942.06
5. Século 17 : Igreja Anglicana : Grã-Bretanha
   283.4206

Título original:
The world turned upside down
Radical ideas during the English Revolution

Capa:
Ettore Bottini
Sobre *A quermesse de Impruneta*,
detalhe de *Florentiner Fassung*, 1622,
água-forte de Jacques Callot, 1592-1635

Índice remissivo:
Denise Pegorim

Revisão:
Carlos Tomio Kurata
Denise Pegorim
Piero Angarano

1987

Editora Schwarcz Ltda.
Rua Barra Funda, 296
01152 — São Paulo — SP
Fones: (011) 825-5286 e 67-9161

A Rodney, grato por ter-me sugerido o tema; e a B, A, D, cuja cooperação e compreensão foram essenciais para eu escrever este livro.

Christopher Hill

O MUNDO DE PONTA-CABEÇA

Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640

Tradução e apresentação: Renato Janine Ribeiro

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Christopher Hill formou mais historiadores do que muita faculdade já antiga de Oxford. Esse elogio é de um colega seu, E. P. Thompson,[1] autor de importante obra sobre a formação da classe operária inglesa, e permite medir a importância de Hill para a historiografia de hoje, em especial a de esquerda. Faz agora quase meio século que ele publicou seu livrinho notável sobre *A Revolução Inglesa de 1640* (em 1940, tricentenário da mesma), por sinal traduzido em português; nesse intervalo são inúmeros os seus artigos, e vários os seus livros, que tiveram impacto na releitura da história inglesa e, especialmente, do seu grande *tournant*, o século XVII.

Se nós, brasileiros, devemos continuamente lidar com o mito do povo bom, cordial, submisso, os ingleses têm um mito parecido, talvez ainda mais forte em sua cultura: o da sociedade na qual as mudanças se fazem de maneira consensual, na qual a gentileza (termo que remete à pequena nobreza, à *gentry*) prevalece sobre os conflitos, e estes não desandam em confronto. Como todos os mitos, este possui eficácia, gerando comportamentos que o confirmam; e não é falso por completo: a democracia parlamentar pode atestá-lo. Mas, se há quase trezentos anos não há golpes de Estado ou guerra civil na Inglaterra, se, portanto, a sua história política desde muito tempo se canalizou por vias institucionais, convém todavia notar que os conflitos sociais já nesse período foram de muita violência. Citemos Stendhal, comentando em 1832 a sociedade britânica: "Um dia, anunciou-se que seriam enforcados oito pobres-diabos. A meus

---

(1) Na dedicatória de seu livro *Whigs and Hunters*.

olhos, quando se enforca um ladrão ou um assassino na Inglaterra, é a aristocracia que imola uma vítima à sua segurança, pois foi ela que o forçou a tornar-se celerado, etc, etc. Esta verdade, que hoje soa tão paradoxal, talvez já seja um lugar-comum quando forem lidas as minhas tagarelices".[2] Quantas pesquisas, nos últimos tempos, desde propor-se a ideia de uma história social, e impor-se ela, não seguem esta linha. Há mais, porém. Não são apenas os conflitos sociais, ainda presentes, que o mito da Inglaterra consensual omite; é a gestação dessa mesma Inglaterra, da Inglaterra dos "natural rulers of the land" repressores, uma gestação violenta, ancorada em duas guerras civis, nos anos 1640, na decapitação de um rei (1649) e na deposição de seu filho (1688). O padrão da história inglesa posterior, baseado na continuidade, depende desse padrão anterior, altamente conflitual.

Christopher Hill é basicamente um historiador do século XVII e mesmo, podemos dizer, da Revolução que se fez entre os anos 1640 e 60. Estudando-a, de tantos pontos de vista (econômico, classista, partidário, religioso, cultural), Hill recupera o papel da violência que libertou o capitalismo dos antigos entraves quase-despóticos; mostra as potencialidades que essa revolução teve, o que ela tentou e, quem sabe, poderia ter sido (a dimensão utópica do País de Cocanha, do mundo de ponta-cabeça). Esse é certamente o grande evento da história inglesa. Tentemos situá-lo, antes de falar das grandes mudanças de perspectiva que Hill introduziu na sua leitura.

No começo do século XVII a Inglaterra é potência de segunda linha na Europa. Acaba de falecer a rainha Isabel (ou Elizabeth), que teve papel importantíssimo na formação de um nacionalismo identificado com a religião protestante; mas ela deixa os cofres vazios, e a coroa a seu primo Jaime Stuart, rei da Escócia. Esse príncipe estrangeiro, desprovido de sustentação política ou social em seu novo reino, vai seguir uma política desastrosa. Faz a paz com a Espanha, chegando a ter o embaixador espanhol como amigo e conselheiro, o que ofende cs brios nacionalistas, protestantes; começa a excluir os calvinistas da Igreja Anglicana, que irá tomando feição

---

(2) *Souvenirs d'Égotisme*, cap. 6, p. 1450 das *OEuvres intimes* na edição da Pleiade(1966).

cada vez mais próxima da Igreja Romana, especialmente com seu filho e sucessor Carlos I; deslumbrado com a riqueza de seu novo reino (a Escócia era paupérrima e se tornará como que uma colônia inglesa), necessitando conquistar apoios em meio à nobreza, adota uma política de gastos suntuária, extremamente impopular, especialmente porque a essa altura está nítida a crise das finanças reais. Em suma, o rei precisa de recursos; só o Parlamento, no qual os Comuns vão-se destacando às expensas dos Lordes, pode autorizá-lo a cobrar impostos — e só o fará se confiar em sua política. Na de Isabel os Comuns confiavam, e ela, embora os tratasse com sobranceria, sempre levou em conta a opinião pública do país que eles expressavam. Com os Stuart o confronto entre rei e Parlamentos vai-se tornar rotineiro, até resultar em guerra. Isso mudará o próprio perfil constitucional da Inglaterra. Pois o rei tinha tais poderes que não era obrigado sequer a reunir Parlamentos; mas não podia cobrar impostos (com poucas exceções) sem o voto da assembleia que, por sua vez, baseada em doutrinas medievais da tributação, entendia a taxa como excepcional. Ou seja, não se votava um imposto, válido indefinidamente; autorizava-se, apenas, a sua cobrança este ano ou nos próximos. O sistema exigia o consenso. Sem o acordo do rei, dos Lordes e dos Comuns não funcionava; o rei, ou qualquer das câmaras, possuía idêntico poder de veto. Os Stuart fogem a esse ideal de governo consensual, ou melhor, negociado, para reivindicar a soberania: no rei, somente, residiria o supremo poder. Assim Carlos I, para governar sem Parlamento, manda examinar velhas leis e costumes, querendo utilizar tudo o que é recurso legal que o dispense dos impostos parlamentares; os expedientes a que chega acabam com toda e qualquer política econômica (dissuadem os investidores), e mesmo financeiramente são de pouco alcance, além de irritarem profundamente os súditos. Ainda assim o rei governa sem Parlamento de 1629 a 1640. Mas a que preço? A Europa está devastada pela última guerra de religião, a dos Trinta Anos (1618-48), e que teve no próprio cunhado de Carlos, Ferdinando, rei da Boêmia, o pivô, o campeão protestante. Os nacionalistas ingleses, protestantes, desejosos de uma política externa agressiva, imperial, anti-espanhola, querem que seu rei intervenha na guerra. A "paz do rei" requer, portanto, a submissão às potências católicas, e desmorona quando o reino da Escócia se revolta contra a tentativa de impor à sua Igreja oficial, presbiteriana, formas de governo episcopal.

Então se vê a fragilidade do despotismo pessoal de Carlos: na mesma época seu cunhado Luís XIII, graças a um ministro capaz, Richelieu, está dando os primeiros passos para o que será o absolutismo dos séculos XVII e XVIII. Por que, na Inglaterra, não vinga o absolutismo? Entre mais razões é porque não existe exército permanente, nem administração paga dependente do rei (o poder serve-se, em cada região, de juízes de paz que trabalham sem salário, e por isso se sentem autônomos face à coroa), nem — o que sustentara os dois anteriores — taxação permanente. Assim é que, à primeira crise mais séria, o rei fracassa. Vê-se obrigado a convocar um Parlamento, em 1640, que prontamente exige reformas e correção de injustiças; o rei dissolve-o, após três semanas (é o Curto Parlamento) mas antes do fim do ano precisa convocar outro — será o Longo Parlamento, o que mais dura na história inglesa, dissolvendo-se legalmente apenas em 1660. Falando em dignidade da coroa, o rei pede dinheiro sem querer se comprometer a nada e acena aos Comuns com sua gratidão caso eles o socorram; mas os Comuns, escaldados por onze anos de vexações, que incluíam suplícios cruéis contra alguns de seus melhores pensadores (as orelhas cortadas do dr. Prynne, etc.),[3] recusam e exigem mudanças na sociedade, no Estado, nas leis. Estas vão sendo aprovadas. O rei a duras penas acaba concordando até com a supressão dos bispos na Igreja oficial e com a execução do conde de Strafford, seu principal apoio militar. A

---

(3) Esse processo é mencionado adiante por Hill; seu impacto deveu-se a haver enquadrado representantes das profissões intelectuais, punidos como homens vis — John Bastwick, Henry Burton e William Prynne. A sentença foi executada a 30 de junho de 1637; o espírito com que os mártires puritanos enfrentaram o tormento merece nota. Bastwick foi o primeiro a subir ao cadafalso, e sua mulher veio a ele, e beijou-o em cada uma das orelhas(que iam ser cortadas), e na boca, dizendo-lhe: "Até breve, meu bem-amado,'não te desconsoles, porque não me desconsolo". E ele disse, antes do suplício: "que vós, espectadores, possais perceber em que medida a inocência vos protegerá num dia como este; porque aqui vimos com a força de nosso Deus, que nos apoia de todo o seu poder, e dá a nossos corações consolo maior do que pode ser qualquer vergonha ou humilhação". Prynne — depois de observar que "aqui está um reverendo teólogo para a alma, um médico para o corpo e um advogado para os bens", o que prova que "não há graus de homens que escapem ao tormento" — saudou o carrasco dizendo-lhe: "Vem, amigo, vem; queima-me, corta-me, não tenho medo. Aprendi a temer o fogo do inferno, não o que um homem pode trazer-me. Vem mutilar-me, que portarei em meu corpo as marcas do Senhor Jesus". Etc. In Daniel Thomas, ed., *State Trials. Treason and Libel*, Londres, 1972, pp. 11-517.

cena é dramática: o próprio conde pede a Carlos que assine a lei mandando matá-lo; o rei, cercado pelo povo em seu palácio, temendo menos a morte (é pessoalmente corajoso) do que o enfraquecimento do poder régio, afinal cede; para salvar a própria consciência autoriza outras pessoas a assinarem em seu nome a lei de execução. O suplício é enorme festa popular, presentes dezenas de milhares de espectadores — provavelmente a maior aglomeração humana do século na Inglaterra. Esse episódio atormentará Carlos até o fim da vida — não devemos desconhecer o peso das questões de consciência — e ele subirá ao cadafalso, em 1649, certo de que está pagando a dívida a seu fiel servidor, bem como aos bispos.

Segue-se a guerra civil. Em 1642 Carlos não quer mais ceder; passa ao ataque. Retira-se para Oxford, com a maior parte dos lordes e a menor dos Comuns. O Parlamento continua em Westminster e comanda a guerra contra o rei (em nome do Rei, porém, e da Coroa; em nome das antigas instituições que, com razão, o Parlamento acredita violadas por Carlos, mas que agora também ele viola). Como é de praxe, os exércitos parlamentares têm oficiais da própria nobreza e um deles, o conde de Manchester, comanda-os. Ante uma sucessão de derrotas, Fairfax e Oliver Cronwell são encarregados de remodelar o exército — é o New Model Army, ou Exército de Novo Tipo, de cujos comandos são excluídos todos os lordes e a maior parte dos deputados, e que tem por principal critério o valor e mérito pessoais dos soldados. Enquanto os presbiterianos (a direita puritana) vão tomando o poder no Parlamento, um exército mais radicalizado, com chefes independentes (isto é, de Igrejas protestantes que não admitem a severa tutela dos presbitérios) e soldados ainda mais à esquerda, vai conquistando o país para o Parlamento. O rei é vencido e preso. O Parlamento tenta negociar com ele, dispondo-se a sacrificar o Exército. A intransigência de Carlos, a radicalização do Exército, a inépcia do Parlamento somam-se para impedir essa saída "moderada"; o rei foge do cativeiro, afinal, e uma nova guerra civil termina com a sua prisão pela segunda vez. O resultado será uma solução, por assim dizer, moderadamente radical (1649): os presbiterianos são excluídos do Parlamento, a Câmara dos Lordes é extinta, o rei decapitado por traição ao seu povo após um julgamento solene e sem precedentes, proclamada a República; mas essas bandeiras radicais são tomadas por generais independentes, Cromwell à testa, que as esvaziam de seu conteúdo social. Por isso

mesmo, daí a onze anos eles não terão apoio popular contra a Restauração; vários deles, aliás, até a apoiarão.

Aqui temos o quadro habitual das histórias da Revolução antes de Christopher Hill. S. R. Gardiner, na segunda metade do século XIX, fez a grande história da Revolução *Puritana*, como um combate não apenas religioso, é claro, porém liberal, democrático, *whig*, havendo de um lado os realistas e de outro os parlamentares, a luta entre o despotismo e as liberdades inglesas. A novidade de Hill consistiu em ele introduzir um terceiro elemento nesse conflito. Já o vemos presente na *Revolução Inglesa de 1640:* são as classes populares. Marxista, Hill recusa a ideia de um conflito de classes tendo por protagonistas apenas a burguesia ascendente e a aristocracia em declínio, e com os demais grupos sociais "bestificados". Tradicionalmente se comentava que os mais pobres haviam ficado do lado do rei, cuja caridade os amparava. Em *O Mundo de Ponta-Cabeça* vemos como isso é falho: se existe às vezes uma lógica em os oprimidos preferirem a opressão menor e burocrática (anglicana) à maior e burguesa (presbiteriana), o fato é que eles não se limitam a escolher o mal menor numa luta entre classes que aspiram a dominá-los; eles também têm o seu discurso próprio, a sua luta contra a dominação de classe.

Esse ponto começa a ser tratado por Hill nos anos 40 de nosso século. Sua abordagem, nas primeiras obras, acentua o aspecto econômico e político, mais que o cultural. De que classes são esses soldados que, em 1647, inventam a palavra "agitador" e discutem com seus generais, nos primeiros sovietes da história? O que vemos é então uma condição econômica sendo transposta para a política. E essa política Hill a pensará durante um certo tempo perto do estilo leninista. Sovietes, partido, líder: autor de uma biografia de Lênin (trad. em português pela Zahar), escreverá outra, brilhante, sobre Oliver Cromwell, *God's Englishman*. O "inglês de Deus", num tempo em que o seu povo se via no Velho Testamento à imagem do povo eleito, da antiga Israel, é de fato um personagem fascinante — sem ser um revolucionário radical, está muito mais livre que seus generais e parceiros dos preconceitos religiosos e políticos. Veremos muitas vezes, no livro que ora apresento, essa diferença entre o líder tolerante e os parlamentos ou generais partidários de forte repressão.

Mas é em *O Mundo de Ponta-Cabeça*, concluído em 1971, que Hill faz a abordagem mais completa dos grupos radicalizados da

Revolução. E isso porque agora não se contenta com a perspectiva econômica e política das obras anteriores. Veremos Hill usando palavras como revelação permanente, que mil flores floresçam, citando Marcuse e falando em sexo: não é apenas a tradição marxista-leninista que o inspira, é também a década de 1960. A Revolução Cultural Chinesa de 1966, com todos os erros e crimes de que só tivemos ciência anos depois, despertou nos meios ocidentais de esquerda grande fascínio: a sua principal proposta era acabar com a opressão do trabalho manual pelo intelectual. Jacques Rancière escreveu textos notáveis a respeito. Todo intelectual, na China, era obrigado a passar um mês por ano trabalhando com as mãos como forma de se despojar dos preconceitos contra os não-intelectuais. Essa lei, hoje revogada, pode parecer bastante autoritária, mas não há diferença de natureza entre ela e as reservas de vagas, nas universidades americanas, a estudantes negros, ainda que de nível intelectual inferior a seus concorrentes brancos. Nos anos 60 e começo dos 70 difundiu-se a convicção de que não era justo o branco liberal falar pelo negro, o homem de mente aberta pela mulher, o europeu progresssista pelo africano ou asiático; mas que era preciso reconhecer, a esses oprimidos, o direito de usarem a própria voz, ainda e sobretudo quando errassem. Afinal de contas o acerto resultava já de um acesso ao saber desde muito tempo monopolizado pela mesma classe social; portanto, se fosse preciso ter sempre o discurso adequado, este, mesmo que marxista, conservaria a dominação pelos detentores do discurso. Ou, por outra: menos importante do que o conteúdo do discurso, era quem o proferia. O discurso deixava de apontar simplesmente para o seu referente, na transparência — passava-se a ver como ele tinha investimentos ocultos, encobertos, de dominação. Um discurso marxista, revolucionário, enquanto fosse monopolizado por intelectuais de origem aristocrática ou burguesa, o que significaria de fato? Essa pergunta, e esse ceticismo, ficaram. Não é mais possível ler o discurso político com ingenuidade. O que não ficou foi a crença nas soluções do tipo maoísta. As cem flores, a revolução cultural funcionaram muito menos do que se supôs.

Mas Hill, neste livro, está aberto a estas novas perspectivas, que na França culminaram em maio de 68; não é à toa que cita tanto Marcuse. Está aberto à revolução cultural e à recusa do primado do trabalho intelectual. Daí o interesse pelos "mecânicos", por esses trabalhadores de várias espécies. E com isso ele de certa forma

completa, o melhor possível, seu esforço no sentido de mostrar a "terceira via" na Revolução Inglesa. Porque esta dificilmente poderá ser considerada apenas do ponto de vista das condições econômicas, ou ainda da organização política: o fato é que os homens sem senhor tiveram impacto político relativamente menor; os agitadores ingleses mexeram mais fundo em sua sociedade, porém também a sua rebeldia durou pouco — sua influência se exerceu por pessoas e grupos interpostos (Cromwell, seu genro Ireton, os generais independentes). A grande contribuição da Revolução Inglesa se dá no plano cultural, entendido da maneira a mais vasta: que estilos de pensamento radical, que linhas de sensibilidade e reflexão foram legados por eles?

A Revolução Inglesa, período que Hill mais estudou, é um dos principais eventos da história da Inglaterra. Ou melhor, podemos dizer que ela, com a Reforma henriquina e a Revolução Industrial, constitui um dos pontos estratégicos, nodais da história inglesa. A Reforma significa uma ruptura decisiva não só com Roma mas com os poderes continentais, em especial a Espanha e o Império Habsburgo (não esquecer que o divórcio que a precipita é o de Henrique VIII com uma princesa espanhola, sobrinha de Carlos V). Desde essa data a opção nacionalista está feita. A Revolução Industrial, na outra ponta do período que Hill estuda, consolida o deslanche inglês e a sua superioridade material sobre os demais países do mundo: daí às guerras napoleônicas, daí ao Império colonial, daí ao primado sobre os mares e quase o mundo... Entre a Reforma e a Revolução Industrial,[4] temos as revoluções do século XVII. Elas, como a russa, se dão em mais de um tempo. Só que aqui é o ensaio geral, o "1905" inglês (isto é, 1640-48), o mais fascinante, enquanto o golpe final (o "1917, isto é, 1688) é morno. Porém o que nos trazem esses anos revolucionários? Muito discutiram os historiadores se a Revolução, entendida não enquanto soma de fatos porém como processo, era necessária, como que inevitável, ou se se deveu a uma soma de fatores fortuitos. Uma tal discussão, aliás, talvez se refira menos ao caso em questão, do que aos preconceitos e pressuposições dos

---

(4) Cf. Hill, *Reformation to Industrial Revolution* (1967).

historiadores. Mas temos, por um lado, W. Notestein, já nas primeiras décadas do século XX examinando o processo a que denominou "a conquista de iniciativa pela Câmara dos Comuns"; por outro, vários autores, entre os quais C. Russell (*The Crisis of Parliaments*, 1971), salientaram os elementos variados, não necessários, que produziram o resultado final revolucionário — um pouco como a pesquisa recente tem feito no tocante à Revolução Francesa. Mas uma coisa deve ficar clara: os efeitos dos anos revolucionários é sepultar de vez a possibilidade de um retorno da Inglaterra ao aprisco continental. Jaime I e Carlos I dependeram da Espanha e/ou da França; Carlos II e Jaime II chegarão a ser pensionistas de Luís XIV, e o último até cogitará uma invasão francesa para devolver o país à Igreja Romana. Como poderia haver, não digo simplesmente uma traição, porém maior descompasso entre um rei e seus país? Porque na época, quando se fala em religião, se há tão pouca tolerância, é porque passam por ela as questões fundamentais da vida; e os Stuart, nisso, estão em quase completa ruptura com as classes sociais. A classe dominante aceitou Jaime II em 1685, apesar de católico, para evitar a insubordinação que estava ligada ao protestantismo puritano ou mais radical; porém esse rei revelou-se tão inepto, tão disposto a acabar com o que caracterizava a própria sociedade inglesa protestante, que a aristocracia e o capital procuraram uma solução que os livrasse dele — foi a Revolução Gloriosa, na qual o mais impressionante é a cautela com que se tratou de impedir qualquer radicalização revolucionária; ela teve de ser uma intervenção cirúrgica, rápida, e para isso se pagou um preço: para impedir uma invasão católica, francesa, encomendou-se uma invasão protestante, holandesa.

Mas o fato é que com as Revoluções de 1640, que limpou o terreno, e de 1688, que eliminou na família Stuart o elemento católico e por assim dizer "traidor", a Inglaterra cortou pela raiz as tendências ao absolutismo e o risco de estagnação. Discute-se se existiu absolutismo sob os reis Tudor ou Stuart. Henrique VIII e Isabel, no século XVI governaram com mão de ferro; mas sempre tiveram o apoio de seus comuns, expresso em Parlamento. É um ministro de Isabel, Thomas Smith, que escreve entre 1562 e 66 uma louvação da política inglesa, *De Republica Anglorum*, mostrando que o poder supremo em sua terra é o do "Rei em Parlamento". Aquilo que parece mais despótico nos seus governos, especialmente no de

Henrique — que exterminou quase todos os seus parentes vivendo na Inglaterra —, diz respeito a uma violência exercida mais contra a alta nobreza do que contra as classes médias que dão apoio aos reis. Já os Stuart se cortam da opinião pública, e por isso se voltam contra os Parlamentos. Isabel mandava esses se calarem sobre assuntos de seu desagrado — o casamento dela, a sucessão ao trono; Jaime e Carlos entram, porém, em guerra aberta com eles. E o momento, na Europa, é de recuo generalizado dessas assembleias que desde a Idade Média representavam a nobreza, o clero e os burgos, tendo, conforme os países, poderes variáveis. Estados Gerais na França, Cortes ou generalidade na Península Ibérica vão deixando de se reunir. É verdade que a Inglaterra era dos raros países em que os poderes do Parlamento estavam mais definidos — competia-lhe votar o imposto, notável meio de pressão. Mas no começo do século XVII os Comuns mandam a Jaime I uma reclamação, em que dizem que as prerrogativas dos reis em toda a parte crescem e as liberdades dos súditos se restrigem, e se fecham os Parlamentos; é essa tendência então dominante, em países católicos tanto como protestantes. A vitória dos Comuns na guerra civil, a derrota do rei vão ser decisiva. Não podemos nos iludir. Uma vitória dos *Cavaliers*, caso se desse, não teria gerado, na Inglaterra, um absolutismo à Luís XIV. O rei não tinha a seu serviço uma administração paga ou um exército regular. Para reprimir distúrbios convocava a milícia, para julgar os crimes menores e lançar impostos dependia da pequena nobreza rural, *a gentry*; esta nada recebia pelo encargo, e por isso preservava certa independência face ao rei; fechando os Parlamentos entre 1629 e 40, na verdade Carlos I alienou o seu apoio, porque esses deputados que não foram eleitos, que não se reuniram, que tiveram a voz calada, eram os mesmos juízes de paz de quem ele necessitava. Além disso, se acompanhamos a política de Carlos e de seus homens-fortes Strafford no plano secular e Laud no religioso, vemos como ela é bloqueada sob vários aspectos. A restauração da autoridade a qualquer preço se soma à busca desesperada de recursos fiscais; para isso tudo o que é medida economicamente nociva é também adotada (p. ex., a venda quase em leilão dos selos de controle de qualidade dos tecidos ingleses, a imposição de mais e mais monopólios). Seria improvável na Inglaterra uma política absolutista e uma economia colbertista. Mas uma vitória definitiva dos Stuart teria por efeito deixar o país em segundo plano, como esteve na primeira metade do

século XVII. Deve-se entender que na Guerra dos Trinta Anos a Inglaterra não esteve propriamente neutra — porém neutralizada, inativa. A vitória da Revolução rompe com isso. Comwell já adota política externa mais agressiva, guerreando com a Holanda, apesar de protestante, pela soberania nos mares, iniciando pela Jamaica um império colonial. As condições políticas e sociais para a Revolução Industrial estão dadas, especialmente quando se consegue chegar ao controle das classes inferiores pelos "senhores naturais".

Mas fica, da leitura deste livro de Hill, uma pergunta, que intriga já o autor: as coisas poderiam ter-se passado de outro modo? A questão é pouco científica — não importa: a revolução social, mais ainda, a revolução mental não teria um outro tempo, que em vez de derivar simplesmente da base material poderia justamente intervir nela, e alterá-la? Nas páginas que se seguem essa dimensão está presente, a da Utopia. "Para o puro todas as coisas, isso mesmo, todas as coisas são puras", dirá Lawrence Clarkson mais adiante. É isso a Utopia — a regeneração de todas as coisas mediante um intenso trabalho mental. Trabalho este que já não tem nada a ver com o que chamávamos, acima, de intelectual; porque não é a rotina profissional de um funcionário do saber, é o esforço quase maldito de mudar, de vencer os limites do pensamento, da imaginação, da sensibilidade. A isso nos convidam os radicais do século XVII.

SOBRE A TRADUÇÃO

Escolhi manter o "tu", para o inglês *thou* (hoje em desuso), e o "vós" para o *you*. A razão está no tom do texto, bíblico o mais das vezes, e que admitiria mal o uso sistemático do "você". Evitei, apenas, dar a esses pronomes e suas formas verbais um peso excessivo, que sacrificasse à literatura o seu tom vivido, vivaz.

"Mesquinho" é tradução de *mean*, que pode ser "médio" (ou medíocre) ou, ainda, "mau". Mesquinho é forma correta para todas essa ambigüidade — recordemos Inês de Castro, "a mísera e mesquinha que depois de morta foi rainha".

O título do livro poderia ser traduzido de várias formas: o mundo de ponta-cabeça, mas também o mundo de cabeça para baixo, o mundo girado de cabeça abaixo, o mundo de pernas para o ar. Todas elas aparecem no texto. Todas elas são uma só.

Os poemas, no correr do texto, foram traduzidos pelo poeta Eugênio Gardinalli Filho, a quem agradeço e presto homenagem pela beleza que introduziu na tradução.

Renato Janine Ribeiro Sete
Praias, março de 1987

O Senhor protege os estrangeiros; sustenta o órfão e a viúva; porém as vias do ímpio Ele transtorna.

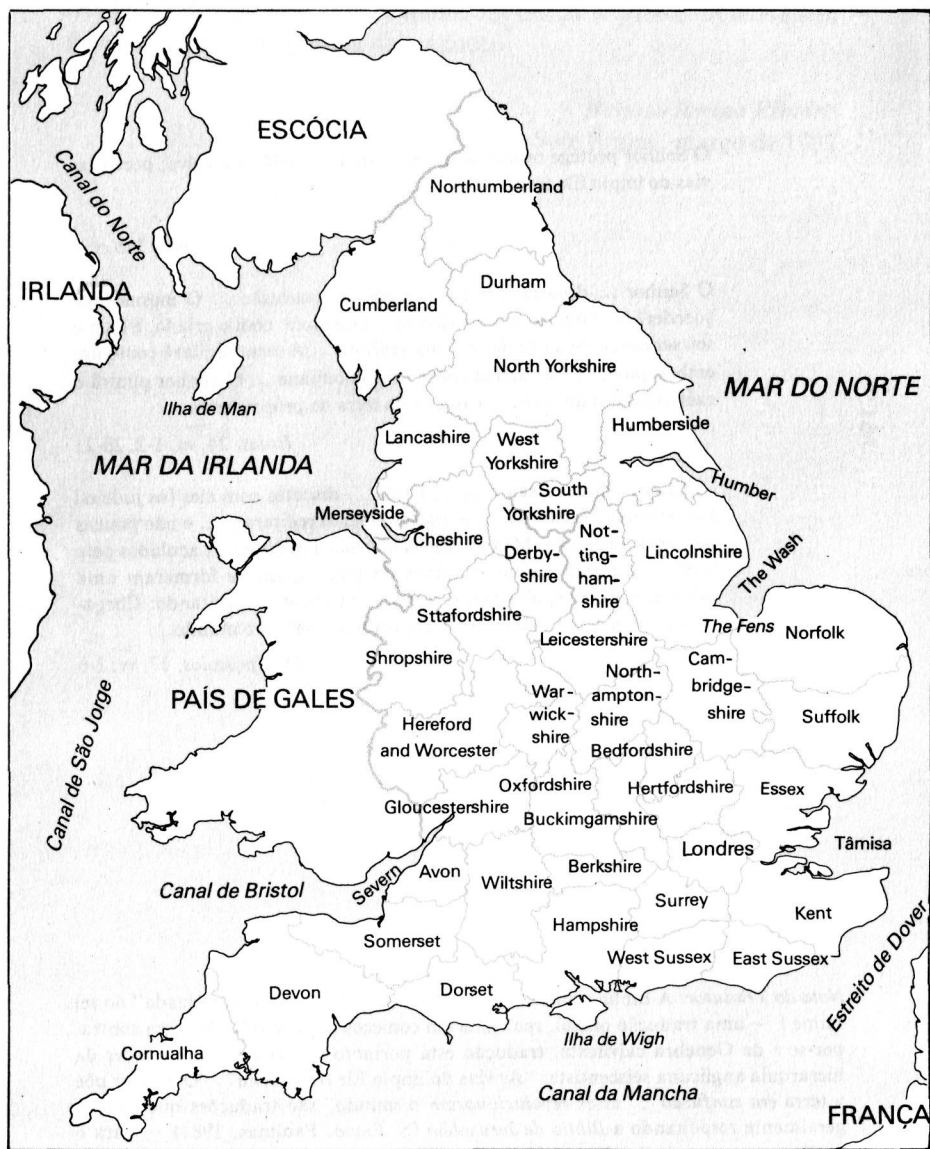
Salmos, 146, v. 9

O Senhor ... devasta a terra, e a põe em confusão ... O mesmo que sucederá com o povo, sucederá com o sacerdote; com o criado, e com o seu senhor; com a criada, e a sua senhora ... A terra oscilará como um embriagado, e será varrida como uma choupana ... O Senhor punirá o exército dos mais altos ... e os reis da terra na própria terra.

Isaías, 24, vv. 1-2, 20-21

... Chegaram a Tessalônica ... Paulo ... discutiu com eles [os judeus] baseado nas Escrituras. ... E alguns deles acreditaram ... e não poucas damas de distinção. Mas os judeus que não acreditavam, açulados pela inveja, reuniram alguns canalhas da pior espécie, e formaram uma aglomeração, e espalharam o tumulto na cidade ... gritando: Chegaram agora à nossa cidade esses que revolucionaram o mundo.

Atos dos Apóstolos, 17, vv. 1-6

Nota do Tradutor: A Bíblia utilizada aqui, pelo autor, é a "versão autorizada" do rei Jaime I — uma tradução oficial, realizada em começos do século XVII, para contrapor-se à da Genebra calvinista, tradução esta portanto subversiva, no entender da hierarquia anglicana seiscentista. "As vias do ímpio Ele *transtorna"*, "O Senhor põe a terra *em confusão"*, "esses *revolucionaram o* mundo" são traduções que usei — geralmente respeitando a *Bíblia de Jerusalém* (S. Paulo, Paulinas, 1981) — para o inglês *to turn upside down*, que dá título ao livro, mas para o qual é impossível um equivalente único e sistemático em português. Valem, então, conforme o caso, "pôr o mundo de ponta cabeça", "de cabeça para baixo" ou "abaixo".

A INGLATERRA E SEUS CONDADOS

PREFÁCIO

Poucas atividades haverá que exijam maior cooperação do que a de escrever história. Com algum açodamento, o autor inscreve o próprio nome na página de rosto; com muita justiça, os resenhistas atacam-no, pelos erros que cometeu e por suas falhas de interpretação; mas ninguém sabe, melhor que ele, em que larga medida o seu empreendimento depende dos trabalhos de outros que o precederam. Por isso, gostaria de salientar aqui o nome de três grandes intelectuais, em relação aos quais sinto ter maiores dívidas — A. L. Morton, por ser autor do único livro sério a respeito dos ranters,* igualando em importância o seu estudo sobre as relações de William Blake com os radicais do século XVII; G. F. Nuttall, cuja

---

(*) Adotei como critério não traduzir os nomes dos grupos religiosos citados pelo autor; se o fizesse, quem sabe deveria dizer "tremedores" (os que tremem diante de Deus, por respeitá-Lo) em vez de "quacres", que é mero aportuguesamento de *quakers*. *Ranters*, por exemplo, poderia ser vertido como faladores, falastrões, barulhentos, em suma, os que usam a linguagem de forma bombástica e teatral; ou, ainda, como divagadores, os que discorrem à toa. Nenhuma dessas fórmulas parece suficientemente sintética e evidente para a adotarmos de forma sistemática. Além disso, o leitor poderia perder-se quando fosse ler outras referências ao mesmo agrupamento religioso, ao qual outro tradutor talvez desse outro nome (igualmente ou mais apropriado) em português.

As únicas exceções a esta regra de manutenção do nome original são: os quacres, antinomistas, anabatistas, etc, nomes já usuais em nossa língua; os pentamonarquistas, ou crentes da Quinta Monarquia, por ser denominação que comporta tradução evidente e sintética; os muggletonianos. grindletonianos, etc, por serem derivações de nome próprio, que tampouco admitem dúvida em português.

Em todo caso, na primeira vez que aparecer cada um desses nomes em português, haverá um curta explicação. (N. T.)

meticulosa investigação intelectual abarca todos os meandros, até os mais obscuros, da história religiosa do mesmo século; e Keith V. Thomas, que com seu imponente *Religion and the Decline of Magic* impôs a todos nós a tarefa de repensar nossas ideias sobre a Inglaterra seiscentista. Foi muito proveitoso, para mim, orientar a monografia de Frank McGregor sobre os ranters, bem como ler a tese, ainda inédita, do professor W. A. Cole sobre os quacres e discuti-la com ele. Numerosas outras dívidas vão registradas nas notas. Bernard Capp, Peter Clark, a sra. K. R. Firth, A. M. Johnson, R. C. Richardson e Austin Woolrych autorizaram-me a ler e consultar material ainda no prelo. Robin Clifton, G. H. George, P. J. R. Phizackerley, a professora Joan Thirsk e C. M. Williams tiveram a generosidade de responder a muitas indagações que lhes formulei. O professor Rodney Hilton salvou-me de vários erros e fez o que pôde para tornar este livro mais legível. Meus colegas no Balliol College concederam-me licença por um período letivo, durante o qual pude redigir a maior parte do que se segue: tenho-lhes enorme gratidão, por sua indulgência, assim como sou grato à proteção vigilante da secretária da Faculdade, sra. Bridget Page. Devo um agradecimento especial à srta. Pat Lloyd, que datilografou o livro inteiro e corrigiu muitos dos meus erros de ortografia; também me ajudou, generosa e competente, na leitura das provas.

Minha mulher sempre aparece por último entre as pessoas a quem agradeço: mas deveria vir, sempre, em primeiro lugar.

16 de outubro de 1971

NOTA À EDIÇÃO PENGUIN

(*1975*)

A muitos amigos, que me sugeriram como corrigir e melhorar este livro após a primeira edição, sou grato — especialmente a Bernard Capp, John Dunn, Charles Hobday, Ivan Roots e Keith Thomas. Deveria ter explicado, já no prefácio original, que em todas as citações modernizei a grafia e o uso de maiúsculas vigentes no século XVII. Não alterei a gramática, porém, quando — é um exemplo — Winstanley emprega um sujeito plural com verbo no singular.* Os leitores deste livro poderão ter interesse em conhecer *The Law of Freedom and Other Writings*, de Gerrard Winstanley, publicado na coleção Pelican Classics em 1973.

(*) O inglês do século XVII é uma língua plástica, na qual a grafia varia enormemente; até nos autores mais cultos, como Hobbes ou Locke, a mesma palavra pode estar escrita de duas formas diferentes no interior da mesma frase. Sujeitos hoje singulares, como Parlamento, usavam-se no plural (o que ainda se mantém no caso de *people*, *news*, etc). Os substantivos, como continua sendo o caso em alemão, eram iniciados por maiúsculas. É claro que desses elementos pouco se pode conservar numa tradução. Então só posso pedir ao leitor, quando o tradutor deixar por demais prosaica a fala, que tempere com um pouco de desvario o discurso dos homens do século XVII. (N. T.)

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

> Foi ... meu intuito ... dar a cada membro e parte do corpo não apenas a sua devida proporção como também o seu devido lugar, e não instalar a cabeça onde o pé há de estar, ou o pé no lugar da cabeça. Porventura a muitos parecerei culpado do crime de que foi acusado o Apóstolo [Paulo], ou seja, de pôr o mundo de cabeça para baixo, e de colocar na base o que para outros é o topo da construção, e de meter no telhado o que outros deitam como alicerce.
>
> Henry Denne, *Grace*, *Mercy and Peace* (Graça, misericórdia e paz, 1645), in *Fenstanton Records*, p. 422.

Durante muitos séculos as revoltas populares constituíram uma característica essencial da tradição inglesa, e as décadas centrais do século XVII presenciaram a maior revolução que já ocorreu na Grã-Bretanha. O presente livro não tentará contar, uma vez mais, a história de como o Exército do Longo Parlamento derrotou Carlos I e seus partidários, executou o rei e estabeleceu uma república de curta duração. Embora o Parlamento contasse com considerável apoio popular nos anos 1640, a longo termo as conseqüências da Revolução foram todas beneficiar a pequena nobreza* e os

---

(*) *Gentry* é a pequena nobreza, geralmente agrária. Também era chamada de *nobilitas minor*, em latim, para distinguir-se da *nobilitas maior*, ou nobreza (propriamente dita), ou ainda aristocracia — que se compõe dos lordes, ou seja, nobres titulados: duque, marquês, conde, visconde e barão. A aristocracia inglesa normalmente, até o século XVII, é mais rica e poderosa do que a mera *gentry*.

Como os *gentlemen* (membros da *gentry*) não possuíam — nem possuem — títulos, não havia um ingresso regulamentado na pequena nobreza, ao contrário da Europa continental, onde a vontade do príncipe desempenhava papel mais importante na atribuição das honrarias. Para ser *gentleman* (fidalgo, cavalheiro, gentil-homem) era preciso ter uma vida *gentil*, isto é, isenta do trabalho manual e de suas penas. Esta qualidade chamava-se *gentility*. (N. T.)

comerciantes, não a metade inferior da população, na qual procurarei centrar meu enfoque.

Este livro estuda o que, de um ponto de vista, não passa de ideias e episódios secundários na Revolução Inglesa: as tentativas de vários grupos, formados em meio à gente simples do povo, para imporem as suas próprias soluções aos problemas de seu tempo, em oposição aos propósitos dos seus melhores, que os haviam chamado a ingressar na ação política. O leitor interessado em completar essa perspectiva terá interesse em conhecer a valiosa obra recentemente publicada pelo professor David Underdown, *Pride's Purge* (Oxford U. P., 1971).* Underdown aborda um período quase exatamente igual ao meu, porém de um ângulo inteiramente distinto. O seu ponto de vista é o do alto, do paço de Whitehall, enquanto o meu é o ponto de vista da minhoca. O índice no final de seu livro e o meu contêm listas de nomes completamente diferentes.

A revolta no interior da Revolução, que constitui o meu assunto, adotou muitas formas, algumas das quais são mais bem conhecidas do que outras. Grupos como os levellers, diggers** e pentamonarquistas ofereceram novas soluções políticas (e, no caso dos diggers, também novas soluções econômicas). As várias seitas —

(*) Em começos de 1649 o coronel Pride expurgou o Longo Parlamento dos seus elementos presbiterianos, favoráveis a uma paz de compromisso com o rei Carlos que sacrificaria os interesses dos que haviam lutado com maior empenho contra a monarquia. Este expurgo coroa comprida série de conflitos entre o Exército de Novo Tipo e o Parlamento e prepara a supressão da Câmara dos Lordes (ou do que dela restava, pois a maior parte dos lordes havia abandonado Westminster, sede do Parlamento, para juntar-se ao rei na sua guerra) e a execução de Carlos I, que se dá a 30 de janeiro de 1649. O Parlamento assim depurado ficou conhecido como "Rump" — o rabo ou traseiro da ave, ou o que dela esta depois que tudo foi consumido. (N. T.)

(**) *Levellers*, assim conhecidos por pretenderem nivelar (verbo *to level*) as distintas condições sociais; o adjetivo "nivelador", o verbo "nivelar", quando forem usados, é porque se referem a eles.

Diggers, do verbo *to dig*, "cavar": porque, como contará Hill no capítulo 7, se instalaram em 1648 num terreno não aproveitado e se puseram a preparar a terra para a semeadura — numa espécie de reforma agrária feita espontaneamente, em direta oposição aos poderes da sociedade e do Estado. (N. T.)

batistas, quacres, muggletonianos — propuseram novas soluções religiosas. Outros grupos formularam questões de teor cético acerca de todas as instituições e crenças de sua sociedade — seekers,* ranters, mais uma vez os diggers. Para dizer a verdade, é provável que incorra em equívocos quem pretender encontrar naquela época uma diferenciação muito pronunciada entre a política, a religião e o ceticismo em geral. Sabemos, porque conhecemos a continuação da história, que alguns grupos — batistas e quacres — sobreviverão enquanto seitas religiosas, ao passo que a maior parte dos outros desaparecerá. Por conseguinte tendemos, inconscientemente, a impor contornos claros demais à história inicial das seitas inglesas, a projetar crenças posteriores sobre os anos 1640 e 50. Um dos objetivos deste livro estará em sugerir que nesse período as coisas eram muito mais enevoadas. Mais ou menos entre 1645 e 1653 procedeu-se na Inglaterra a uma enorme contestação, questionamento e reavaliação de tudo. Foram questionadas velhas instituições, velhas crenças, assim como velhos valores. Os homens moviam-se rapidamente de um grupo crítico para outro, e um quacre do começo dos anos 1650 tinha muito mais em comum com um leveller, um digger ou um ranter do que com um quacre de nossos dias.

Nosso período começa quando o Parlamento parecia haver triunfado sobre o rei, e a pequena nobreza e os grandes comerciantes que tinham apoiado a causa parlamentar durante a guerra civil esperavam reconstruir as instituições da sociedade segundo os seus próprios desejos e impor os seus valores. Se nisso não tivessem sido bloqueados, a Inglaterra poderia ter passado diretamente para algo parecido com a institucionalização política de 1688 — isto é, soberania parlamentar, monarquia limitada, política externa imperialista, em suma, um mundo seguro e lucrativo para os homens de negócio. Mas, em vez disso, houve um período de fabulosa mobilidade e de fermentação intelectual, quando, como definiu Gerrard Winstanley, "o velho mundo ... está rodopiando como pergaminho no fogo".[1] Literalmente qualquer coisa parecia possível, e não foram questionados apenas os valores da velha sociedade hierárquica, porém igualmente os novos valores, a própria ética protestante. Foi apenas aos poucos que se restabeleceu o controle, durante o

(*) *Seeker*, do verbo *to seek*, procurar, buscar. (N. T.)

Protetorado de Oliver Cromwell, conduzindo à restauração do poder da pequena nobreza, e depois, em 1660, ao do rei e dos bispos.

Podemos ser algo simplistas e dizer que houve duas revoluções na Inglaterra dos meados do século XVII. Uma, a que venceu, estabeleceu os sagrados direitos de propriedade (abolição dos títulos feudais sobre a terra, o fim da taxação arbitrária), conferiu poder político aos proprietários (soberania do Parlamento e da *common law*,* supressão dos tribunais que funcionavam com base na prerrogativa** e removeu tudo que impedia o triunfo da ideologia dos homens com propriedades — ou seja, da ética protestante. Houve, porém, outra revolução, que nunca chegou a se concretizar, embora de tempos em tempos ameaçasse acontecer. Ela poderia haver estabelecido um sistema comunal de propriedade e uma democracia muito mais ampla nas instituições legais e políticas; poderia, também, haver retirado da Igreja Anglicana o seu caráter oficial e repudiado a ética protestante.

O objeto deste livro está em examinar essa revolta no interior da Revolução e a fascinante torrente de ideias radicais que ela desencadeou. A história precisa ser reescrita a cada geração, porque embora o passado não mude, o presente se modifica; cada geração formula novas perguntas ao passado e encontra novas áreas de simpatia à medida que revive distintos aspectos das experiências de suas predecessoras. Melhorou o conhecimento dos levellers quando a

---

(*) A *common law* é o direito consuetudinário (ou costumeiro), vigente nos países anglo-saxões, com a exceção da Escócia, e que se opõe ao direito romano, porque neste último prevalece o texto escrito da lei e tem menor importância a voz dos tribunais e da tradição. Na *common law* os tribunais enunciavam a tradição e os costumes e desta forma apareciam como defensores das liberdades antigas contra as pretensões despóticas dos reis, especialmente sob a dinastia Stuart. Sobre esse enfrentamento, veja-se o artigo de Christopher Hill, "The Norman Yoke", in *Puritanism and Revolution*. (N. T.)

(**) A prerrogativa é o poder reservado da coroa, no sistema constitucional inglês. Seria uma reserva de poderes utilizada discricionariamente pelo rei. Henrique VIII e Isabel usaram-na com parcimônia, porque tinham Parlamentos cuja docilidade souberam conservar. Os reis Stuart, porém, a começar por Jaime, tenderam a governar mediante um uso crescente da prerrogativa; Carlos I, nos onze anos em que reinou sem Parlamento (1629-40), praticamente só se baseou nela. Os tribunais fundados na prerrogativa aplicavam penas, até de mutilação, sem consultarem a *common law*, porém contentando-se com a vontade do príncipe — o que obviamente foi um fator de peso na preparação da crise que culminou na guerra civil dos anos 40. (N. T.)

democracia política se estabeleceu na Inglaterra, em finais do século XIX e inícios do XX; os diggers têm algo a dizer aos socialistas de nosso século. Agora que a própria ética protestante, a maior realização da sociedade burguesa europeia no curso dos séculos XVI e XVII. finalmente está sendo questionada, após um império de trezentos ou quatrocentos anos, podemos estudar com simpatia renovada os diggers, os ranters e os muitos outros pensadores audazes que, no Seiscentos, se recusaram a ajoelhar-se e a adorá-la.

A narrativa histórica, o contorno mais amplo dos acontecimentos, está dada. Ainda que se estude de modo sistemático o pormenor da documentação existente, isso não modificará o que é essencial, factualmente, na história. Mas a interpretação variará segundo as nossas atitudes, segundo o que vivemos no presente. Por isso a reinterpretação não é somente possível — é também necessária. Assim como o professor Barraclough tornou a nossa geração consciente do estreito provincianismo que domina a perspectiva da maior parte dos historiadores e nos instou a ampliar a geografia de nossos estudos, da mesma forma a experiência de alguma coisa que se aproxima da democracia faz-nos ver que a maior parte da nossa história está escrita a respeito de um minúsculo fragmento da população, e do seu ponto de vista, e dá-nos a intenção de ampliá-la tanto em profundidade quanto em largura.

Ou, em outras palavras: cada geração recupera uma nova parte daquilo que seus predecessores, com arrogância e esnobismo, desqualificaram sob o nome de "camada de lunáticos". Graças à admirável obra de Lamont, Toon e Capp, hoje vemos o milenarismo como um produto natural e racional dos pressupostos daquela sociedade, compartilhados por John Milton e sir Henry Vane assim como por Vavasor Powell e John Rogers. Da mesma forma, graças à admirável obra de Frances Yates, de P. M. Rattansi, e de Charles Webster e Keith Thomas, a alquimia, a astrologia e a magia natural tornam-se temas em que é razoável os racionais se interessarem, de Samuel Hartlib a sir Isaac Newton. Até o momento apenas A. L. Morton e Frank McGregor demonstraram que também os ranters devem ser levados a sério, porque talvez tenham algo a dizer à nossa geração.

Na verdade, os historiadores fariam bem em evitar um termo tão carregado quanto "camada de lunáticos". O lunatismo — assim como a beleza — pode estar nos olhos de quem vê. Houve, é claro,

lunáticos no século XVII, mas a psiquiatria de nossos dias está nos ajudando a entender que a própria loucura pode ser uma forma de protesto contra as normas sociais, e que de certa forma o "lunático" pode ser mais sadio do que a sociedade que o rejeita. Por terem consciência de que suas convicções pareceriam intoleravelmente extremadas a seus respeitáveis contemporâneos, muitos autores exageraram, deliberadamente, as suas excentricidades, para se fazerem ouvidos — o mesmo que, de outra forma, George Bernard Shaw fez no século XX.[2]

Mais ainda: a loucura desempenhava uma função social na sociedade medieval. Por convenção, em certas datas determinadas — Terça-Feira de Carnaval, as Festas de Loucos, o Dia de Todos os Loucos e algumas outras — a hierarquia social e as decências sociais podiam ser invertidas. Isso constituía uma válvula de escape: as tensões sociais eram liberadas por uma inversão ocasional dos papéis; talvez isso fizesse a ordem social parecer mais tolerável.[3] A novidade do século XVII foi a ideia de que o mundo pudesse ser invertido de modo *permanente*: a ideia de que o mundo onírico do País de Cocanha ou o reino do céu pudesse ser atingido na terra, aqui, agora.

Durante os poucos anos de ampla liberdade de imprensa na Inglaterra, os excêntricos devem ter encontrado maiores facilidades do que em qualquer época anterior ou posterior para conseguir imprimir os seus textos. Antes de 1641, e de novo após 1660, prevaleceu uma censura estrita. Mas, nos anos de liberdade, uma prensa era equipamento relativamente barato e portátil. A imprensa ainda não se desenvolvera a ponto de tornar-se uma indústria capitalista. A falecida Iris Morley enfatizou a harmonia natural que existia entre os escritores levellers, os seus impressores e os ambulantes que vendiam seus panfletos, numa época em que imprimir era uma ocupação de homens simples.[4] Impressores como George Calvert se dispunham a correr riscos consideráveis para publicarem obras de teor radical.[5] Também pode ser que, num mercado atulhado de material impresso, houvesse alguma vantagem comercial em ostentar uma excentricidade calculada. Mas, pelo menos, erro por erro, é melhor que o historiador erre por buscar significação racional em ideias que os homens do século XVII levavam a sério. Se desconsiderarmos tais ideias, simplesmente porque a nós elas parecem irracionais, poderemos estar-nos privando de algumas chaves valiosas para a

compreensão da sociedade, como Keith V. Thomas demonstrou de maneira tão brilhante em seu *Religion and the Decline of Magic*. Não precisamos mais multiplicar as desculpas só porque consideramos os homens comuns do passado segundo os termos que eram seus e tentamos compreendê-los.

Os historiadores se interessam pelas ideias não apenas porque elas influenciam as sociedades, mas também porque são reveladoras das sociedades que as originaram. Daí que a verdade filosófica das ideias seja irrelevante para o propósito do historiador, embora todos nós tenhamos nossas preferências: o leitor, certamente, não demorará a perceber as minhas.

Estudando algumas das ideias menos convencionais que vieram à tona durante a Revolução Inglesa, o objetivo deste livro é alcançar uma compreensão mais profunda da sociedade inglesa do que seria permitido pela documentação anterior a 1640 ou posterior a 1660, quando a censura garantia que não fossem publicadas ideias realmente subversivas. Na medida em que esta tentativa obtiver sucesso, terá algo a dizer não apenas sobre a história inglesa num período de excepcional liberdade, mas também sobre os períodos mais "normais" que o precederam e sucederam — normais simplesmente porque ignoramos o que a gente comum pensava. Podemos descobrir que os homens e mulheres obscuros que aparecem neste livro, junto com alguns menos obscuros, falam mais diretamente a nós do que Carlos I ou Pym ou o general Monck,* que nos manuais figuram como os autores da história. Que satisfação, se deste percurso pudermos retirar um pensamento assim, literalmente, subversivo.

(*) George Monck ou Monk (1608-70) começou a guerra civil servindo ao rei, porém, aprisionado pelas forças do Parlamento, mudou de lado e tornou-se um dos generais da República de Cromwell. Ã morte deste, em 1659, controlou a situação com o seu Exército e restaurou a realeza. Carlos II deu-lhe o título de duque de Albemarle. (N. T.)

CAPÍTULO 2

O PERGAMINHO E O FOGO

> Inimigos da Igreja ... ofendem os preciosos santos de Deus com essas e outras censuras ... Oh, são esses os homens que gostariam de virar o mundo de cabeça para baixo, que enchem a nação de tumulto e alvoroço, que produzem toda a perturbação na Igreja e no Estado. É adequado que tais homens e congregações sejam eliminados, ... para que possamos ter novamente verdade, e paz, e governo.
>
> William Dell, *The Building, Beauty, Teaching and Establishment of the Truly Christian and Spiritual Church* (A edificação, beleza, ensinamento e fundação da verdadeira Igreja espiritual e cristã, 1646), in *Several Sermons* (Vários sermões, 1709), p. 109.

1 TENSÕES SOCIAIS

Já procurei sugerir, num artigo, que na Inglaterra anterior a 1640 existia um pano de fundo de hostilidade entre as classes bem maior do que os historiadores costumaram reconhecer. [1] Em 1614 um observador escocês comentava, por exemplo, a atitude "amarga e desconfiada" do povo comum inglês frente à pequena e à alta nobrezas. [2] Esses sentimentos eram retribuídos. Apenas os membros da classe dominante fundiária eram autorizados a portar armas: "a parte mesquinha do povo e os criados" eram normalmente excluídos do serviço na milícia, por uma política bem deliberada.[3] Quando, nas condições excepcionais de 1588, o treinamento militar foi estendido a toda a população com residência estabelecida, vieram queixas, do condado de Herefordshire, reclamando que os criados, assim que obtivessem instrução militar, se tornariam ingovernáveis e não desejariam continuar a servir os seus senhores com a

subordinação adequada. [4] Nos séculos XVI e XVII, à medida que a população se expandia rapidamente, Londres, como vou sugerir, tornou-se o refúgio de "homens sem governo" — vítimas do cercamento de terras,* vagabundos, criminosos — numa escala que alarmou os contemporâneos.[5] Um dos argumentos que compuseram a propaganda para a colonização da Irlanda, em 1594, foi que dessa forma "o povo pobre e sedicioso, que constitui um fardo para a república,** é mandado embora, de modo que se remove da City a matéria sediciosa".[6] O mesmo argumento foi muito utilizado, posteriormente, para advogar a exportação da "multidão plebeia" para a Virgínia. O judicioso Hooker, ao afirmar que "movimentos extraordinários do espírito" podiam ser muito perigosos, sugeria que isso se aplicava em especial aos "homens cujas mentes são por si sós como palha seca, predispostas a tumultos, sedições e embrulhadas". Tais

---

(*) O cercamento de terras (ingl. *enclosure*) é procedimento adotado desde o século XV até o XVIII ou XIX, tendo o seu auge nos XVII e XVIII. Consistia na divisão em propriedades privadas de terras anteriormente comunais (ingl. *commons*), às quais todos os habitantes de uma aldeia possuíam portanto direitos comunais e não excludentes — de pastagens, por exemplo, e até de plantio. Na divisão e cercamento das terras seguia-se geralmente a proporção de terras que cada beneficiário já possuía como propriedade privada — de modo que os mais ricos ganhavam mais, e os mais pobres não só nada recebiam, como ainda perdiam todo e qualquer direito aos comunais.

O cercamento já é denunciado por Tomás Morus (ou Thomas More), em famosa passagem da *Utopia*, na qual comenta que os carneiros, antes animais tão delicados e inofensivos, tornaram-se devoradores de homens; com efeito, a divisão das terras comunais deu-se muitas vezes em conjunto com a redução da agricultura dos pobres e a expansão dos rebanhos pertencentes aos mais ricos. Uma minuciosa justificação das *enclosures*, dentro da ética protestante e capitalista, encontra-se no *Segundo Tratado do Governo*, de John Locke (publicado em 1691), capítulo 5. (N. T.)

(**) De modo geral traduzi *Commonwealth* por "república", embora muitos prefiram utilizar "Estado". Convém assinalar que: 1) nos séculos XVI a XVIII o termo "república" (que é a tradução mais aproximada de *Commonwealth*, correspondente inglês do latim *res publica*) serve para designar tanto os Estados republicanos quanto os monárquicos; 2) o termo "Estado", no singular, é menos utilizado (no plural serve para referir "os Estados" de um príncipe, de um rei, etc); 3) na mesma época, porém, o termo "república" conota, se comparado com "reino", uma preocupação maior com a coisa pública (*res publica*), com o bem comum; é por isso que certos regimes nos quais os cargos são preenchidos mediante eleições, como o dos Países Baixos ou (de 1649 a 1660) o da Inglaterra, são designados Repúblicas ou, no caso inglês, *Commonwealth*. Ou seja, há uma ambigüidade no termo "república" que merece ser preservada, e tentei fazê-lo sempre que possível. (N. T.)

homens, pensava ele, haviam de se encontrar nas ordens inferiores da sociedade.[7] Certamente se encontravam em Newcastle-upon-Tyne, onde sabemos que em 1633 "a gente mesquinha ... está pronta para transformar qualquer alegação ou suposição de injustiça em alvoroço, motim e sedição".[8]

Não é preciso, assim, descer muito abaixo da superfície na sociedade Stuart para se encontrar um profuso descontentamento. Em 1626, um soldado pensara em assassinar o duque de Buckingham, e talvez também o rei, para estabelecer uma república ou instalar no trono o rei da Boêmia.[9]* Quando, dois anos mais tarde, Felton de fato assassinou Buckingham, sua popularidade foi tão grande que outros homens usurparam a sua identidade. "O diabo carregue o rei e o seu monte de convencidos", dizia em 1633 o ferreiro de uma aldeia de Yorkshire. "Que me importam eles todos?"[10]

Esse antagonismo de classe foi exacerbado pelas dificuldades financeiras dos anos que vão de 1620 a 1650, os quais o professor

---

(*) Em 1619 os nobres da Boêmia, protestantes, jogaram por uma janela do paço real de Praga dois emissários do seu rei católico, que residia em Viena e era também imperador romano-germânico (esse episódio é conhecido como a "defenestração de Praga"). A sua revolta dá início à Guerra dos Trinta Anos, no correr da qual príncipes, Estados e reis protestantes de toda a Europa se unirão contra o imperador Habsburgo e seus aliados católicos. Há apenas duas exceções de monta nesses dois campos em que se divide o continente por ocasião da última grande guerra de religião: a França, embora católica, sob a liderança de Richelieu alia-se aos protestantes, querendo diminuir o poder dos seus inimigos Habsburgo; a Inglaterra também se ausenta do conflito. Ora, a neutralidade inglesa incomoda profundamente os puritanos; por duas razões: primeira, a de solidariedade com a causa protestante na Europa; segunda, porque o "rei da Boêmia", a quem se refere o texto, é justamente o genro de Jaime I, cunhado de Carlos I. Trata-se de Frederico, eleitor palatino, príncipe protestante a quem os nobres da Boêmia deram a coroa de seu país após a revolta contra o imperador. Ele e sua rainha, Isabel, filha de Jaime, derrotados nos campos de batalha da Europa central, tornam-se aos olhos de muitos ingleses verdadeiros heróis protestantes, não entendendo os seus admiradores como é que seus parentes mais próximos se recusam a ir em seu socorro.

Observe-se que a política exterior dos quatro primeiros Stuart, de Jaime I a Jaime II, ou seja, de 1603 até a Revolução burguesa ("Gloriosa") de 1688, é de neutralidade e contemporização; Jaime I cede muito à Espanha, a inimiga dos tempos de Isabel, e seus netos Carlos II e Jaime II serão pensionistas do rei da França, Luís XIV. O preço pago pela paz foi bastante alto, porque significava a dependência da Inglaterra face aos poderes continentais. Daí que, para muitos protestantes, a "paz do rei" significasse uma traição à causa, mais elevada, da fé religiosa e da independência e altivez nacionais. (N. T.)

Bowden descreveu como dos mais terríveis, no plano econômico, na história inglesa.[11] O governo era condenado por seu desgoverno da economia e pelos monopólios e outros expedientes fiscais dos anos 1630, que visivelmente agravaram o custo de vida. Examinando em retrospecto um desses esquemas fiscais, um panfleto de 1649 acusava o governo de "pilhar e picar a nação com sua opressão", e perguntava: "Quantos miseráveis, vendedores de vassouras, mascates de trapos e pobres de toda espécie tiveram de vender e empenhar suas camas, colchões e roupas" para comprarem a autonomia dos subúrbios de Londres, ante a sua incorporação à capital decretada pelo rei? "E quando tudo foi pago, provou-se ser uma trapaça: assim a opressão locupletou os cofres do rei." [12]

Obviamente isso é propaganda, que não se deve aceitar ao pé da letra. Mas o que está fora de qualquer dúvida é a sede de sangue que prevalecia em certos grupos do exército reunido por Carlos I para enfrentar a invasão escocesa de 1640. O povo comum ("os homens sem camisas", descamisados, como os chamou um irado realista[13]) teve uma participação inusitada nas eleições para os dois Parlamentos de 1640, votando contra a corte — e muitas vezes exibindo também um elemento de hostilidade de classe. Em High Wycombe, por exemplo, os quatro candidatos para o Curto Parlamento opunham-se todos à corte, mas dois deles representavam "o partido popular", contrário à oligarquia dominante na localidade.[14] Em Essex, um homem do "povo vulgar e rude" ameaçou "fazer os fidalgos em pedaços", se o candidato popular não fosse eleito para representar o condado. Em Great Marlow (Buckinghamshire), barqueiros, assalariados, lojistas — "o tipo normal de citadinos", liderados por "um campônio de roupa comum e mesquinha" — apresentaram um candidato próprio, contra o senhor rural local, que tinha conexões na corte; e ganharam as eleições.[15]

Além disso, quando o Longo Parlamento se viu frente a um rei que se recusava a aceder a suas reivindicações, sentiu-se forçado a procurar apoio fora do círculo encantado da classe dirigente. Em Londres, multidões de manifestantes costumavam "desabar sobre Westminster"* nos momentos de crise. Eram, "na sua maior parte,

---

(*) Westminster, ou seja, a "City", é a parte central da aglomeração londrina; ali estão as duas Casas do Parlamento, e na época tinham ali igualmente sua sede os departamentos administrativos. (N. T.)

homens de qualidade mesquinha ou medíocre, não havendo entre eles vereadores, mercadores ou conselheiros ... Era modesta a sua roupa, mas não a sua linguagem". (Com efeito: um aguadeiro disse ao Lorde Prefeito, em maio de 1641, que "agora é hora do Parlamento", e que "o Lorde Prefeito não passava de seu escravo".) "Era tal o ódio dos cidadãos aos fidalgos, e especialmente aos cortesãos, que poucos se atreviam a entrar na City, ou, se o faziam, era com a certeza de que ouviram afrontas e ofensas."[16] Um realista chamou a Grande Reclamação de novembro de 1641 de "esse apelo ao povo",[17] e tinha razão: ela foi impressa e distribuída por todo o país. Todos os discursos importantes de deputados da oposição eram publicados e conheciam ampla divulgação: podemos ter a certeza de que eram lidos e discutidos nas tavernas e cervejarias. Petições muito bem organizadas, de apoio ao Parlamento, afluíram dos condados a partir de 1641: o trabalho de coletar assinaturas para eles deve ter sido um modo novo e muito eficiente de introduzir as pessoas comuns na ação política.

Esse pano de fundo de insubordinação social naturalmente influenciou os proprietários, quando tiveram de escolher entre o rei ou o Parlamento, ao deflagrar-se a guerra civil. O realistamento de Richard Dowdeswell, agente de Lionel Cranfield, conde de Middlesex — conta-nos M. Prestwich —, originou-se numa preocupação com a ordem social, não em nenhuma lealdade convicta face ao rei ou à Igreja. "As feições dos homens estão tão alteradas", escreveu ele em outubro de 1642, "especialmente as dos grupos médios e mesquinhos, que bastaria mexer numa palha para pôr em chamas um condado inteiro e ocasionar o saque da casa ou dos bens de qualquer homem".[18] "Sempre que a necessidade nos forçar a usar a multidão", escrevia sir John Potts em agosto de 1642 a sir Simonds D'Ewes, "não me sentirei capaz de prometer segurança a mim mesmo". Por isso ele ainda envidava esforços por uma paz de compromisso.[19] Quando veio a guerra, tanto Potts quanto D'Ewes escolheram o lado do Parlamento, mas o segundo deles concordou em que "todo direito e propriedade, tudo o que é *meum et tuum*, há de cessar numa guerra civil, e não sabemos que vantagem os mais mesquinhos terão dividindo entre si os despojos dos mais ricos e nobres, pois eles já [1642] começam a alegar que, sendo todos os homens do mesmo molde, não há razão para que alguns tenham tanto e outros tão pouco".[20] "O que me dizeis de nascença e

descendência?", bradava um sectário de Northamptonshire, em julho de 1643. "Eu espero que em menos de um ano não haja mais nenhum fidalgo na Inglaterra."[21]

Os anos de guerra civil presenciaram a abolição dos tribunais eclesiásticos e da censura; os juízes deixaram de cumprir os seus itinerários de rotina.* A luta efetiva não foi muito devastadora, pelo menos se a comparamos com a que ocorria na Alemanha pela mesma época. Mas, em algumas partes do país, a lei e a ordem sumiram por completo. Em Gloucestershire, os realistas roubavam qualquer roupeiro, pois considerava-se que "os roupeiros, por todo o país, eram rebeldes já em virtude de seu ofício".[22] Entre 1643 e 1645, os Verney de Buckinghamshire estavam recebendo menos de dez por cento dos foros a eles devidos.[23] Em 1644, Richard Dowdeswell, também de Gloucestershire, queixava-se de que "gente do tipo dos foreiros toma muita liberdade com os seus melhores. Quem enxerga isso não pode acreditar em seus próprios olhos".[24]

Antes de começar a guerra civil, Carlos I advertira os partidários do Parlamento quanto ao perigo de que, "finalmente, o povo comum" pudesse "proclamar as suas pretensões, chamar de liberdade à paridade e a independência, ... destruir todos os direitos e propriedades, todas as distinções de família e mérito".[25] O poeta escocês Drummond teve o mesmo pesadelo três anos antes, perguntando "se essas grandes comoções e discórdias não se dissolverão num *bellum civile*, e camponeses, rústicos, agricultores, vilões armados não terminarão tragando os nobres e fidalgos, invadindo as suas posses, juntando-se numa nova Liga e seguindo o nosso exemplo".[26] "Seguindo o nosso exemplo": encorajando a revolta, na Escócia e na Inglaterra, a pequena nobreza havia rompido os elos da cadeia, quebrando a hierarquia havia tanto tempo aceite; por tudo o que se

---

(*) No sistema judicial inglês havia, então, juízes de paz, com autoridade local, eleitos; e juízes (ingl. *justices*), que eram membros de um dos três tribunais do rei deixavam seus tribunais londrinos para percorrerem o país; durante esse itinerário rei deixavam seus tribunais londrinos para percorrerem o país; durante esse itinerário organizavam as sessões dos júris, presidindo aos julgamentos dos réus presos nas diferentes comarcas do reino. Não é preciso assinalar que tais júris, embora compostos de homens de fortuna média ou elevada, eram estritamente vigiados pelos juízes, que chegavam a censurar determinados veredictos; assim, o itinerário dos juízes do rei constituía um eficiente controle sobre a justiça distribuída em todo o país, a qual de outro modo se tornaria autônoma ou se fragmentaria. (N. T.)

seguiu, ela só tinha de culpar a si mesma. Muitos observadores temiam que o povo comum, abaixo da escala do pequeno proprietário rural (*yeoman*), se apresentasse na contenda como um terceiro partido. Isso aconteceu em 1645, quando grupos de camponeses (*clubmen*) tomaram em armas, por todo o sul e oeste da Inglaterra, para se oporem igualmente a realistas e parlamentaristas. Não foi possível dispersá-los, até que os enfrentou o Exército de Novo Tipo, com suas características de paga regular e estrita disciplina. Tinker Fox (Fox, o Latoeiro), o ferreiro de Birmingham que comandou forças populares contra os realistas nos primeiros anos da guerra, parecia estar a ponto de constituir uma terceira força independente das Midlands, quando o Exército de Novo Tipo conseguiu repeli-lo para a obscuridade.[27]

O Novo Tipo, cuja instituição havia sido contestada tão ferozmente pelos conservadores, parecia haver salvado a ordem social: sem dúvida foi esse o cálculo dos numerosos deputados que votaram em seu favor. Mas o Novo Tipo, como altivamente declararia em junho de 1647, "não era um vulgar exército mercenário"; era o povo comum em uniforme, portanto mais próximo de suas convicções do que das da pequena nobreza ou do Parlamento. E a liberdade de discussão que foi permitida nesse exército excepcional levou a um desenvolvimento fantasticamente rápido do pensamento político.

2 HERESIA DE CLASSE INFERIOR

Além dessas tensões de classe, ou expressando-as, existia uma tradição plebeia de anticlericalismo e irreligião. Para não recuarmos muito no passado: os lolardos, no começo do século XVI, desenvolveram uma versão popular das heresias de John Wyclif. O professor A. G. Dickens mostrou como a influência lolarda sobreviveu sob a forma de um ceticismo materialista popular, que nos faz sentir "muito mais perto da era de Voltaire do que seria normal no século XVI".[28] Em 1491, um carpinteiro rejeitava a transubstanciação, o batismo e a confissão, e dizia que os homens não seriam condenados por pecarem; em 1512, um homem de Wakefield afirmou que, "se um bezerro estivesse sobre o altar, eu preferiria adorá-lo do que ao ... santo sacramento ... Passou o tempo em que Deus decidiu estar

presente em forma de pão".[29] O clero, declarava um lolardo algum tempo antes, era pior do que Judas, que vendeu Cristo por trinta moedas, enquanto os padres vendiam missas por meio *penny*.[30] Os plebeus, dizia outro, "nunca estarão bem até cortarem a cabeça de todos os padres". "No campo corria um dito", contou em 1542 um homem do norte de Yorkshire, "segundo o qual um homem poderia alçar o seu coração e confessar-se a Deus Todo-Poderoso, e não precisava confessar-se com um padre". Um tosquiador de Dewsbury desenvolveu este ponto: não confessaria a um sacerdote os pecados que cometesse com uma mulher, "pois em três ou quatro dias o padre estaria pronto para usá-la como ele a usou".[31] Keith V. Thomas reuniu um bom número de casos semelhantes que ocorreram sob Isabel e os dois primeiros Stuart — casos de gente negando a ressurreição, a existência de Deus (o que foi muito comum na diocese de Exeter em finais do século XVI) ou a do diabo; ou afirmando que todas as coisas vêm da natureza. Thomas também insiste em que é errado descrever todas essas expressões de irreligião, do século XV e do começo do XVI, como "lolardismo" e censura os historiadores que, embaraçados, livram-se delas como falas de bêbados ou loucos.[32]

Esses homens costumavam ser chamados, por seus inimigos, de anabatistas ou familistas. Tais nomes — muito conhecidos no continente — na Inglaterra eram aplicados de maneira bem pouco rigorosa: a maior parte da nossa documentação provém de acusações feitas nos tribunais eclesiásticos.[33] A principal doutrina anabatista era que as crianças não deviam ser batizadas. A aceitação do batismo — isto é, a recepção na Igreja — tinha de ser o ato voluntário de um adulto. Isso claramente subvertia o conceito de uma Igreja nacional, à qual todo inglês, toda inglesa pertencia; ao invés desta, propunha a formação de congregações voluntárias por aqueles que acreditavam ser os eleitos. Logicamente, um anabatista tinha de objetar ao pagamento de dízimos, os dez por cento dos ganhos de cada um que, pelo menos teoricamente, serviam para sustentar os ministros da Igreja estatal. Muitos anabatistas recusavam-se também a prestar juramentos, pois não admitiam que uma cerimônia religiosa servisse para finalidades judiciais e seculares; outros rejeitavam a guerra e o serviço militar. Alegava-se que bom número deles levava o igualitarismo até o ponto de negar o direito à propriedade privada. O nome veio a ser usado num sentido pejorativo

genérico, para referir-se àqueles que, acreditava-se, opunham-se à ordem social e política vigente.

Os familistas, ou membros da Família do Amor, podem ser definidos com um pouco mais de exatidão. Eram seguidores de Henry Niclaes, nascido em Münster, em 1502, que pregou que o céu e o inferno haviam de se encontrar neste mundo. Acusou-se Niclaes de haver colaborado com Thomas Münzer na insurreição de Amsterdam.[34] Dele afirmou o teólogo puritano John Knewstub: "H. N. vira a religião de cabeça para baixo. Constrói o céu aqui na terra; Deus ele faz homem, do homem faz Deus".[35] Como Francis Bacon, os familistas acreditavam que os homens e mulheres pudessem resgatar, na terra, o estado de inocência que existira antes da Queda: afirmavam, segundo os seus inimigos, que atingiriam a perfeição de Cristo. Punham em comum as suas propriedades, pensavam que todas as coisas se produziam segundo a natureza, e que só o espírito de Deus, presente no fiel, pode compreender corretamente as Escrituras.[36] Converteram a Bíblia em alegorias, queixava-se William Perkins — até mesmo o pecado original.[37] O familismo foi difundido na Inglaterra graças a Christopher Vittels, um marceneiro itinerante de origem holandesa. Nos anos 1570 observava-se que os familistas ingleses eram mascates, ou "boiadeiros, vendedores de roupas e mais gente assim mesquinha". Acreditavam os familistas que em princípio todos os ministros deviam ser itinerantes, como foram os apóstolos. Por volta de 1579 seu número aumentava dia a dia; em 1584, eram numerosos na diocese de Ely, assim como em East Anglia e no norte da Inglaterra. Para as autoridades eclesiásticas era particularmente difícil extirpá-los, porque — como muitos lolardos em tempos anteriores — não viam problema em abjurar quando presos, o que faziam sem renunciar a suas opiniões íntimas. A Família do Monte professava doutrinas ainda mais subversivas. Dos seus membros dizia-se que se recusavam a rezar e que negavam a ressurreição do corpo. Punham em dúvida que existisse céu ou inferno separados desta vida: céu é quando homens riem e estão alegres, inferno é pesar, pena e dor.[38]

O familismo, prolongando o ceticismo de classe baixa dos lolardos, era um credo leigo e anticlerical. Nisto ele convinha ao temperamento da sociedade isabelina, na qual os membros de muitas congregações, à medida que enriqueciam e aumentavam sua confiança em si próprios, tornavam-se cada vez mais críticos das

pretensões clericais tradicionais. Em numerosas paróquias isabelinas, nas quais não temos a menor razão para suspeitar da existência de algo tão subversivo quanto o familismo, o ministro via-se forçado por sua congregação a repudiar as cerimônias e paramentos da Igreja oficial.[39] Isso porque a ruptura com Roma, e especialmente as medidas radicais adotadas sob o reinado de Eduardo VI, abriram expectativas de uma Reforma que prosseguisse até destruir por completo o maquinário coercitivo da Igreja estatal. A institucionalização isabelina, porém, pelo poder que reconheceu aos bispos e ao clero, desapontou amargamente aqueles que esperavam de uma Igreja protestante algo diferente por completo do papado. A hierarquia episcopal passou a ser vista como o principal obstáculo a uma reforma radical. Os ataques puritanos a essa hierarquia são desqualificados, às vezes, como exageros propagandísticos, mas sempre que podemos conferir tais acusações elas se revelam confiáveis numa escala surpreendente. Porém, as provas mais impressionantes da impopularidade dos bispos e do clero não encontramos em seus opositores, mas nos seus defensores.

O bispo Cooper abre a sua *Admonition to the People of England* (Admoestação ao povo da Inglaterra, 1589) falando no "repulsivo desdém, ódio e aversão que *a maior parte dos homens* tem, em nossos dias, ... pelos ministros da Igreja de Deus". Atribuía essas atitudes especialmente ao povo comum, que "concebeu uma aversão pagã à religião e um desdenhoso nojo por seus ministros".[40] "Os ministros do mundo", confirmava o arcebispo Sandys, "tornaram-se desprezíveis aos olhos da parte mais baixa do povo".[41] Em 1606, um homem foi indiciado perante um tribunal eclesiástico, por dizer que preferiria confiar num ladrão do que num sacerdote, num advogado ou num galês.[42]

"Se defendemos as coisas da forma que estão estabelecidas", queixava-se Richard Hooker, "temos ... de lutar com bom número de graves preconceitos, profundamente arraigados nos corações dos homens, que pensam que assim agindo estamos servindo ao século e que falamos em favor do estado atual por termos ou desejarmos favores".[43] Thomas Brightman, em 1615, confirmava que a hostilidade à hierarquia "hoje granjeia muita simpatia junto ao povo e à multidão".[44] Recordamos o moleiro, fabricante de farinha de aveia, que, ao ser julgado pelo Supremo Tribunal Eclesiástico (*High Commission*) em abril de 1630, afirmou que jamais tiraria o seu chapéu

para bispos. "Mas vós o tirareis perante membros do Conselho Privado de Sua Majestade", disseram-lhe. "Bem, como Vossas Senhorias são conselheiros privados", concordou ele, "eu o tirarei; mas, como também são os trapos da Besta, vejam! eu c recoloco na cabeça".[45] Joan Hoby, de Colnbrook, condado de Buckinghamshire, disse quatro anos mais tarde "que ela não dava um alfinete, nem um peido, por Sua Eminência o arcebispo de Cantuária ... e que tinha esperanças de viver o bastante para vê-lo enforcado".[46] (É verdade que Laud foi decapitado, onze anos depois, mas não sabemos se Joan Hoby ainda estava viva nessa data.)

A impopularidade da Igreja oficial, como um todo, é igualmente comprovada pela iconoclastia popular que irrompia a cada oportunidade: no final da década de 1630 e durante a de 1640, arrancavam-se as divisórias que separavam os altares da parte do templo ocupada pelos fiéis, eram profanados os próprios altares, destruídas estátuas de túmulos, queimados documentos eclesiásticos, batizados porcos e cavalos. "Fazem bem os nossos soldados", perguntava *The Souldiers Catechisme* (O catecismo do soldado), de 1644, "em quebrar cruzes e imagens sempre que as encontram?". A resposta era meio envergonhada: "Confesso que nada deve ser feito de maneira tumultuosa. Mas, vendo que Deus confiou a espada da reforma às mãos dos soldados, não me parece fora de propósito eles abaterem e demolirem tais monumentos da superstição e da idolatria, especialmente se lembrarmos que o magistrado e o sacerdote, a quem competia fazê-lo, em tempos anteriores negligenciaram o seu dever".[47] Já nessa data via-se encorajada a massa dos soldados a usurpar as funções de sacerdote e de magistrado.

Em 1641 houve novecentas petições contra ministros acusados de "escandalosos" — uma petição para cada dez paróquias da Inglaterra. Como provinham, na maior parte, do sul e do leste, a proporção nessas partes do país é bem mais alta. "Se o mais mesquinho e sórdido paroquiano pudesse ser convencido a apresentar contra o seu ministro uma petição à Câmara dos Comuns", conta-nos Clarendon, o sacerdote podia ter a certeza de que seria processado por conduta escandalosa.[48] Era "a pior escória e ralé de cada paróquia" que fazia petições contra "o clero ortodoxo", afirmava um panfleto realista de 1643.[49] Em 1641, "quando chegou a Chemsford a boa nova de que a Câmara dos Comuns tinham votado a abolição do episcopado, viram-se todas as expressões habituais de alegria e

júbilo", e "acenderam-se fogueiras em todas as ruas".[50] No ano seguinte, sabemos de soldados que pilhavam *quaisquer* sacerdotes, fossem estes realistas ou favoráveis ao Parlamento, e a população tratava muito mal o clero realista. Por toda a década há provas abundantes, até em Londres, da impopularidade dos bispos e do clero paroquiano.[51] Todos esses fatos esclarecem, retrospectivamente, o que foi a relação entre a Igreja e o povo comum antes da Revolução. Não demonstram apenas as insuficiências do clero; atestam também outro fator, de importância igual ou até maior: os progressos da autoconfiança e da educação das congregações de fiéis, especialmente das situadas em meio urbano. "Raro é o homem que saiba ler inglês", resmungava Thomas Adams, "rara é a mulher se vestindo para vir à igreja, que não se julgue capaz de ensinar ao ministro, e por isso ou temos de pregar o que vós quereis ouvir, ou não ouvireis o que pregamos".[52]

Também havia queixas contra interferências dos tribunais eclesiásticos na vida privada dos indivíduos, cometidas numa escala que hoje nos pareceria intolerável. Em 1653, um ex-oficial do exército parlamentar, que se tornara pároco, recordava os tempos passados, para dizer que os partidários do arcebispo Laud, "esses botafogos do Estado, tornaram os bispos odiosos à pequena nobreza e ao povo em geral" por toda a Inglaterra e Escócia.* "O povo também

---

(*) A Igreja Anglicana constituiu-se em ruptura com o papado, porém, organizada de cima para baixo pelo rei Henrique VIII, e seu ministro Thomas Cromwell nos anos 1530, conservou a hierarquia da Igreja Romana e em especial a autoridade dos bispos, que passaram a obedecer mais diretamente ao rei. Na Escócia, porém, o poder dos reis conhecia sensível declínio quando se deu a Reforma; John Knox, o grande líder protestante escocês, hostilizou diretamente a rainha Maria Stuart, e a Reforma se fez contra o poder monárquico, abolindo, ao mesmo tempo, a própria instituição episcopal. A administração de sua Igreja incumbia a presbitérios, ou seja, assembleias. Contudo, a partir de 1603 a união das duas coroas numa só pessoa, a de Jaime, conduzia à redução da Escócia, reino mais pobre, a uma posição dependente face à Inglaterra. No plano religioso isso significou a tentativa de Laud, bispo de Londres e depois arcebispo de Cantuária, no sentido de impor aos escoceses o modelo da Igreja Anglicana e em especial a administração por bispos. Os nobres e plebeus escoceses proclamaram então uma "Liga e Pacto Solenes" (com Deus) e iniciaram, em 1638, uma guerra em defesa de sua Igreja. É essa guerra colonial que detona o processo revolucionário inglês dos anos 40. Note-se que também na Inglaterra o sistema episcopal, ainda mais sob a autoridade de Laud, produziu muito descontentamento, como se vê neste livro. (N. T.)

se irritava com o rigor com que uns e outros eram citados aos tribunais eclesiásticos, por trabalharem em feriados ou se casarem sem licença, ou ainda por suspeitas infundadas de faltas contra a castidade. Muitas dessas acusações ocas faziam os funcionários desses tribunais só para esvaziar as bolsas do povo."[53]

Por isso não constituía nenhuma novidade que, em 1642, o reverendo Edmund Calany contasse à Câmara dos Comuns que "o povo queixa-se de seus ministros, dizendo que são cães ignaros e gananciosos, insaciáveis".[54] Também se queixava do fato de que os teólogos formados nas universidades tendiam a ser membros da classe dominante, "carregados de bens deste mundo".[55] O sistema pelo qual o senhor de uma localidade indicava o seu ministro conferia poder aos "mais poderosos da paróquia, que não eram sempre os seus melhores membros, para imporem a religião de seu agrado aos demais fiéis".[56] Era "invocando questões religiosas", escrevia Thomas Hobbes em 1642, que "a parte mais baixa dos cidadãos... exige [liberdade] para si".[57]

Em 1528, William Tyndale* alegava que a hierarquia da época dissera ao rei e aos lordes: "esses heréticos bem gostariam de nos derrubar primeiro, e depois a vós, para pôr todos os bens em comum".[58] O argumento foi repetido pelo bispo isabelino Bancroft e tornou-se um lugar-comum. "O título que os bispos têm aos seus benefícios", afirmou Richard Hooker descuidando por uma vez os seus matizes de costume, "é tão bom quanto o título de qualquer espécie de homens" a suas propriedades; e advertia ele que a introdução da disciplina presbiteriana na Igreja poderia fazer o mundo "virar completamente de cabeça para baixo".[59] Foi um bispo que, na década de 1650, recordou o famoso epigrama de Jaime I como sendo "Sem bispo, não haverá rei, não haverá nobreza":** "o que, como vedes, ocorreu assim como ele havia previsto".[60] O primeiro discurso de Oliver Cromwell, do qual temos registro, no Longo

(*) Tyndale consagrou-se, nos anos 1520, a traduzir a Bíblia em inglês, socorrendo-se dos textos gregos e hebraicos; perseguido por heresia por Henrique VIII — que, antes de fundar a Igreja Anglicana, fora intitulado "Defensor da Fé" pelo papa devido à sua severa perseguição dos luteranos —, refugiou-se no continente. Terminou executado, por heresia, em 1536, nos Países Baixos. (N. T.)

(**) Jaime I, antes de ser rei da Inglaterra, já era rei da Escócia — onde a Igreja oficial não tinha bispos. Por isso pode ser que ele tivesse simpatia pela posição antiepiscopal dos puritanos ingleses; pode ser, também, que apreciasse a oportunidade de se livrar da tutela dos presbiterianos, que dirigiam a Igreja Escocesa; o fato, porém, é que no começo de seu reinado reuniu os dirigentes dos grupos que havia na Igreja Anglicana para uma conferência em Hampton Court, querendo chegar a um denominador comum entre eles. Sua conclusão, expressa segundo várias fórmulas, foi a de que "sem bispos, não haverá rei", ou "sem bispos, não haverá rei, não haverá nobreza" (em inglês: *No bishops, no king, no nobility*). (N. T.)

Parlamento era uma crítica às teses de que a paridade na Igreja necessariamente acarretaria a paridade no Estado.[61] A maior parte dos defensores do episcopado, durante os debates de 1641, baseava a sua argumentação em elementos sociais, mais que em religiosos.

Ambos os lados em confronto estavam perfeitamente conscientes dos riscos que podia implicar um apelo ao povo comum; porém, constituía um fato inegável que não havia modo de vencer os realistas a não ser armando e tributando o conjunto da população. O leveller Richard Overton imaginava os líderes parlamentares dizendo: "O povo inteiro deve ser envolvido nesta luta"; "Mas como conseguiremos isso?"; "Ora, temos de nos associar à parte do clero que atualmente se encontra por baixo" — mas "precisamos tomar cuidado para que o poder supremo não caia em mãos do povo".[62] John Selden demonstrava um cinismo, ou ceticismo, pelo menos igual: "Se os homens dissessem que pegaram em armas por qualquer coisa que não fosse a religião, poderiam ser dissuadidos de seu intento pela razão; mas da religião não há como dissuadi-los, porque não acreditarão numa palavra só do que vós lhes disserdes". E Francis Osborne falava dessa religião "na qual o pobre pede um quinhão não menor que o do rico, notando-se que quanto menos posses alguém detém neste mundo, maior ânimo terá para bater-se pelo mundo vindouro".[63]

Mas não devemos duvidar da sinceridade dos inúmeros pregadores que proclamavam que a causa do Parlamento era a de Deus e que — não importando quais pudessem ser as intenções subjetivas de Carlos I — o seu governo estava defendendo, objetivamente, a causa do Anticristo romano. Os realistas formavam "o partido anticristão".[64] Tais pregadores abeberavam-se numa longa tradição. Os *Atos e monumentos* de John Foxe vinculavam o protestantismo à linhagem dos hereges lolardos e dos mártires executados sob a rainha Maria e forneciam provas justificando a opinião de que eram

especialmente os pobres que mais lutavam contra o Anticristo. Alguns protestantes ingleses chegaram mesmo a considerar-se como o povo eleito de Deus.[65] A Guerra dos Trinta Anos, que entre 1618 e 1648 assolou a Europa continental, parecia uma luta de morte entre protestantes e católicos e contribuiu para difundir e consolidar a crença de um influente grupo de estudiosos da Bíblia, segundo os quais o fim do mundo estava iminente.[66] Era natural que esses pregadores, sinceramente convencidos do caráter anticrístico do governo de Carlos I, vissem a guerra civil como o primeiro acontecimento numa série de cataclismos e conclamassem as suas congregações a apoiar a causa do Parlamento. Alimentaram assim a expectativa de que o reinado de Cristo estava próximo — expectativa essa que foi, entre muitos outros, também a de John Milton. O que terminou revelando ser perigoso em especial foi a convicção, solidamente escorada na tradição e reiterada por numerosos pregadores, de que o povo comum tinha um papel muito particular a desempenhar nessa crise, pois de certa forma ele era mais "eleito" do que os ricos e poderosos. "A voz que virá do reinado de Cristo é provável que comece entre aqueles que formam a multidão e que parecem tão desprezíveis especialmente aos olhos dos espíritos do Anticristo e dos prelados." Essas palavras são as de um teólogo independente perfeitamente respeitável, que, sem nada ter de radical ou extremista, acreditava que o fim dos tempos principiaria na década de 1650.[67] Foram pregados muitos sermões nessa linha: assim, quase podemos dizer que essa doutrina fazia parte da ortodoxia, do lado parlamentar.

Um pouco de imaginação nos mostrará que efeito essas previsões teriam em tempos de crise econômica e política, quando o próprio Parlamento, pela primeira vez na história, estava convocando o povo comum a agir politicamente, quando os pregadores reconhecidos do verbo divino não apenas proclamavam que o milênio se aproximava, porém ainda diziam, "a vocês de condição mais mesquinha, a vocês, gente comum", que deve ser sua a liderança no combate pela causa de Cristo.[68] Tudo isso numa época em que a censura e o controle governamental haviam implodido, as seitas até então reprimidas podiam reunir-se sem as precauções da clandestinidade, e os pregadores operários (*mechanic preachers*) tinham condições para desenvolver e aperfeiçoar os ensinamentos dos seus superiores. "A mente do vulgo", dizia em 1642 sir Edward Dering, "agora afaga esperanças imaginárias. Em que isso dará, se esperanças gerarem

mais esperanças?".[69] Essa perspectiva aterradora bastou para pôr fim ao breve período de radicalismo por que passava o próprio sir Edward. Em 1648 um realista, recordando os anos passados, observava que "a heresia é sempre o porta-bandeira da rebelião". Condenava

> essa fatídica liberdade do súdito, que no começo dessas desordens o vulgo profano tanto solicitou ao Parlamento que lhe fosse concedida, a tal ponto que o Parlamento, para salvar-se de sua fúria cega, não apenas tolerou mas ainda aplaudiu a sua violência contra os seus próximos; mas, como um aprendiz de feiticeiro, o que fez foi conjurar espíritos que depois [não] sabia como esconjurar; pois, sob a capa de zelo pela causa, os pobres nivelaram os ricos de ambos os partidos...[70]

"Todas as espécies de gente sonhavam com uma utopia de infinita liberdade, especialmente em assuntos religiosos", confirmava outro realista, escrevendo no mesmo ano.[71]

"A *vox populi"*, dizia Stephen Marshall num sermão pregado em dezembro de 1641 perante a Câmara dos Comuns, "é que muitos dos nobres, magistrados, cavaleiros e cavalheiros, e pessoas de mor qualidade, constituem notórios traidores e rebeldes contra a causa de Deus".[72] Dificilmente um ministro puritano poderia afirmar isso com maior veemência. Não surpreende, então, que essa insinuação fosse desenvolvida por muitos, fora do Parlamento, que não necessitavam ser lembrados de que a *vox populi* é, também, *vox Dei*. Aliás, na verdade essa ênfase classista não chegava a ser algo completamente novo. Já nos anos 1620 Thomas Scott, um pensador radical injustamente esquecido, acusara — num panfleto intitulado *Vox Populi* — os grandes proprietários de terras de pertencerem à facção espanhola, isto é, anticrística.[73] Em 1642 os pregadores citavam o dito: "Quando Adão cavava e Eva fiava, quem era o fidalgo?".[74] Dessa forma, quando Christopher Feake declarou, em 1646, que a monarquia e a aristocracia eram "inimigas de Cristo", o que disse não era uma inovação audaciosa, porém apenas um desenvolvimento de doutrinas já conhecidas.[75]

Havia, então, uma longa tradição popular de ceticismo materialista e de anticlericalismo; havia a tradição familista, segundo a qual Cristo estava presente em cada fiel; havia a tradição separatista de oposição a uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam os seus ministros e ao sistema de clientela que assegurava à classe

dominante o direito de nomear os sacerdotes.[76] E havia ainda as expectativas milenaristas suscitadas pelos pregadores puritanos. Não há, portanto, como estranhar que a falência da censura e a implantação de uma tolerância religiosa efetiva tenham deixado eclodir uma torrente de especulação que antes somente em segredo se sussurrava. Na Inglaterra como na Suíça, "a espécie mais baixa do povo, educada que foi num velho ódio contra os seus superiores", ansiosamente abraçou as doutrinas do anabatismo.[77] William Gouge chocou os seus fiéis numa paróquia de Westminster, no correr dos anos 1620, contando-lhes que os anabatistas "ensinam que todos os homens são iguais e que não há diferença entre senhores e servidores".[78]

No começo da década de 1640 quase se podia medir o nível de radicalismo de cada pensador em função de suas atitudes em relação ao familismo, heresia de classes baixas. John Milton defendia os familistas. O leveller William Walwyn perguntava aos inimigos da Família do Amor: "A que família pertenceis, por favor?".[79] John Hales, de Eton, observava com alguma condescendência que, "mais cedo ou mais tarde, essas belas noções hão de fazer seu caminho no mundo".[80] Hales fazia parte do círculo de Lorde Falkland em Great Tew — um grupo de intelectuais que se reuniam para debater teorias liberais nessa despovoada paróquia. Mas, enquanto eles conversavam, Walwyn e centenas da sua "espécie" estavam andando pelas ruas de Londres, discutindo, organizando, propagandeando essas "belas noções" com a intenção de que elas "fizessem seu caminho no mundo". Chegaram perto de virar este de pernas para o ar — tão perto que os membros do círculo de Great Tew apoiaram os realistas durante a guerra civil.

Os separatistas insistiam em que os ministros deviam ser eleitos pela congregação de seus fiéis e pagos por contribuições voluntárias destes; muitos deles até negavam que fosse necessário existir qualquer forma de clero separado da massa dos crentes e desejavam que um leigo bem dotado pregasse no domingo depois de trabalhar com as próprias mãos nos outros seis dias da semana. Defendiam a tolerância para todas as seitas protestantes, repelindo a censura eclesiástica e todas as formas de jurisdição eclesiástica, em favor de uma disciplina interna às congregações, sem o aval de nenhuma sanção coercitiva. Atribuíam pequena importância a muitos dos sacramentos tradicionais da Igreja. O seu programa implicaria destruir a Igreja nacional, deixando a cada congregação a

responsabilidade de seus próprios negócios e havendo apenas um tênue contato entre as diversas congregações; a Igreja não teria mais condições para moldar a opinião segundo um padrão único, para punir o "pecado" ou para proibir a "heresia". Não haveria controle sobre o que pensassem as classes médias e baixas.

A tentativa, promovida no correr dos anos 1640, de substituir os tribunais eclesiásticos por um sistema disciplinar presbiteriano — o que foi posteriormente descrito como um "cativeiro egípcio visando a manter e preservar a opressão dos dízimos"[81] — causou violenta hostilidade contra o que Lilburne chamou de "o diabo com seus agentes do clero" e um panfleto posterior denominou "a guarda negra de Satanás".[82] "Sem um poder coercitivo como o que têm os presbíteros no seio da Igreja", refletia em 1646 o leveller Richard Overton, "seria impossível conservar por muito tempo a dominação coercitiva que os aristocratas exercem governando o povo neste Estado".[83] "As espáduas de nenhum povo do mundo", pensava em 1653 o reverendo William Dell, "jamais suportaram jugo de nenhum tirano que fosse tão penoso quanto o imposto pela doutrina e dominação do clero".[84] A exigência de separação da Igreja e do Estado era assim uma exigência de que o clero fosse subordinado, de que perdesse a sua autoridade repressiva. Inevitavelmente, as discussões travadas nas congregações separatistas haviam de passar da religião à política. Frente aos que se embeberam nessa nova liberdade do início dos anos 1640, não havia proibições que resistissem.

Devemos sempre utilizar com bastante precaução as alegações dos propagandistas realistas. Mas a narrativa, feita por Bruno Ryves, dos princípios sustentados pelas classes baixas de Chelmsford no princípio da guerra civil, exibe uma tal semelhança com as ideias que prosperaram mais tarde que vale a pena resumi-la. Os reis, pensavam esses plebeus, não passam de fardos. A relação entre senhor e servidor não encontra base no Novo Testamento; em Cristo não há homem livre nem servo. Divisões como as da alta ou pequena nobreza são "distinções de infiéis e pagãos". Não há fundamento, na natureza nem nas Escrituras, para que um homem ganhe mil libras por ano, enquanto outro recebe menos de uma. O povo foi mantido na cegueira e na ignorância, e assim se conservou servo e escravo da aristocracia e da pequena nobreza. "Mas Deus agora abriu-lhes os olhos e lhes revelou a liberdade cristã que é deles." Os fidalgos deveriam ser obrigados a trabalhar para terem do que viver

— senão, não comeriam. O saber sempre foi inimigo do Evangelho; coisa feliz seria que não houvesse universidades e que fossem queimados todos os livros a não ser a Bíblia. Todo homem capacitado pode ser escolhido como ministro por uma congregação.[85] O autor expõe essas ideias criticando-as, mas opiniões muito semelhantes a elas vão reaparecer em nossa história.

Quando o leveller Richard Overton escreveu: "Eu confio que hão de ser as coisas pobres, simples e mesquinhas desta terra as que confundirão as poderosas e fortes", parecia estar apenas repetindo o que já fora dito por pregadores como Thomas Goodwin. Mas essas palavras ocorrem em *An Appeale from the degenerate Representative Body the Commons of England ...to the Body Represented, the free people in general*, de 1647 (Um apelo contra o degenerado corpo representativo que é a Câmara dos Comuns da Inglaterra, dirigido ao corpo representado, que é o povo livre como um todo).[86] O apelo político de Overton dirigia-se, especialmente, ao povo em armas que se reunia no Exército de Novo Tipo. No mesmo ano, representantes dos soldados rasos, em Putney, proclamavam que, desde que "os mais pobres e mesquinhos deste reino ... foram o meio pelo qual se preservou este reino", então "o homem mais pobre da Inglaterra" tinha direito a escolher o seu próprio governo.[87] Em 1649 Gerrard Winstanley expressou que "os pobres devem ser exaltados e honrados acima de todos em seu trabalho, pois eles começam a receber o verbo da justiça, ao passo que os ricos de modo geral são inimigos da verdadeira liberdade". "Os pobres são aqueles em quem está a bênção, pois são os primeiros a acolher o Evangelho."[88] Mas, uma vez mais, será ilusório acreditar na aparente continuidade entre esse discurso e o dos pregadores puritanos: para Winstanley, "o verbo da justiça", "o Evangelho" significavam o comunismo e a subversão da ordem social vigente. "Se quiserdes encontrar mesmo a verdadeira majestade, ide ter com os pobres e desprezados da terra ... Os grandes são casas muito grandiosas para Cristo nelas viver; ele faz de uma manjedoura a sua morada e vai residir na companhia e na pessoa dos pobres de espírito e desprezados da terra."[89]

CAPITULO 3

HOMENS SEM SENHOR

> Vagabundos ... que nada fazem a não ser perambular pelas ruas, homens maus, à disposição de quem lhes pagar para cometer qualquer crime, a quem usualmente chamamos de velhacos e patifes das piores cloacas e esgotos de todas as cidades e capitais ... A qualquer país, a qualquer lugar que venham, só hão de causar sedição e tumultos.
>
> *Bíblia de Genebra*, comentário à margem dos *Atos dos Apóstolos*, XVII, v. 6.1

1 MOBILIDADE E LIBERDADE

A essência da sociedade feudal residia no elo de lealdade e dependência entre um homem e seu senhor. A sociedade era de estrutura hierárquica: alguns eram senhores, outros, seus servidores. "De quem és homem?", perguntava um personagem, numa das peças de Middleton. A resposta — "Sou um servidor, porém não tenho senhor, cavalheiro" — levava automaticamente a uma contestação incrédula: "Como pode existir isso?". [2] Os pressupostos eram os de uma sociedade agrária relativamente estática, na qual as lealdades e os controles eram locais: não havia terra, nem homem, sem um senhor. É claro que a realidade jamais correspondeu a este modelo, e pelo século XVI a sociedade estava-se tornando relativamente móvel: não eram mais foragidos da lei os homens sem senhor, porém existiam em números alarmantes — treze mil, a maior parte dos quais no norte, calculou um levantamento governamental efetuado em 1569; trinta mil só em Londres, segundo uma suposição menos cuidadosa, de 1602.[3] Qualquer que fosse o seu número, o fato é que

tais homens — servidores de ninguém — constituíam anomalias, um elemento potencial de dissolução da sociedade.

Em primeiro lugar, havia vadios, vagabundos e mendigos, que perambulavam pelos campos, às vezes em busca de emprego, porém mais freqüentemente como refugos para quem não havia lugar numa sociedade em transformação econômica e em rápida expansão demográfica. A necessidade de economizar induzia os lordes a reduzirem a quantidade de seus domésticos; a procura do lucro produzia a expulsão de alguns ocupantes* da terra que exploravam e a compra dos direitos de outros. As flutuações do mercado têxtil nesses primórdios do capitalismo trouxeram riqueza a uns poucos felizes e ruína a muitos outros. Os ineficientes e os infelizes vagavam pelas estradas. Causavam considerável pânico nos círculos dominantes durante o século XVI, porém jamais constituíram séria ameaça à ordem social. Os vagabundos não iam à igreja, nem pertenciam a qualquer grupo social organizado. Por essa razão parecia quase evidente aos teólogos calvinistas que eles formavam "uma geração maldita".[4] Foi somente em 1644 que a legislação veio a determinar que os vadios, vagabundos e pedintes fossem obrigados a assistir a um culto todo domingo. Tais homens eram, quase por definição, desprovidos de motivação ideológica: podiam roubar e pilhar, porém seriam incapazes de concertar uma revolta. Até a década de 1640 parece ter havido pouco empenho, por parte das classes proprietárias, em auxiliar os vagabundos. Eles constituíam um problema do ponto de vista da segurança, e isso era tudo. Mas há muitos elementos atestando a existência de uma simpatia popular por esses rejeitados da sociedade. O povo comum relutava em invocar as penas

---

(*) Ingl. *tenant:* aquele que tem a sua terra de um senhor, do latim *tenere*. Até 1926 a lei inglesa da terra permaneceu a mesma, em seu enunciado geral, da conquista normanda — quer dizer, toda a terra pertence ao rei, único proprietário legal; contudo, supõe-se que em tempos antigos esse rei, ou seus antecessores, conferiram inúmeros direitos a essas terras, que são os de seus *tenants*. Uma tradução exata é difícil, porque o port. *vassalo* designa mais propriamente um *tenant* nobre; ao passo que em inglês *todo* indivíduo com algum direito a alguma terra era um *tenant*, exceto, obviamente, o rei.

Em resumo são dois os tipos de *tenants:* (1) *freeholders* são os que têm (ingl. *hold*) a sua terra de maneira livre; quer dizer, devem a seu senhor (que pode ser o rei ou algum intermediário) determinadas obrigações, porém estas não representam qualquer humilhação para eles e, acima de tudo, estão garantidas pelos costumes. O seu direito à terra somente se perde em caso de falta grave. A retribuição que devem por tal direito pode ser o serviço militar (mais comum na Idade Média), ou outra prestação, muitas vezes comutada, a partir do século XIII, em pagamentos em dinheiro. (2) *Copyholders* são os que têm a sua terra segundo uma cópia (daí o nome) dos arquivos de seu senhor. Quer dizer, o seu direito está posto por escrito, ao contrário dos *freeholders*; porém isso não representa uma vantagem, longe disso — porque quaisquer pendências relativas a seus direitos serão julgadas nos tribunais senhoriais, isto é, na corte em que seu próprio senhor, além de parte, é juiz.

Em outras palavras: ainda quando o *freeholder* e o *copyholder* pagam a mesma coisa pela terra que um e outro ocupam, aquele tem uma posse livre, garantida, pela qual só responde nos tribunais do rei; este tem uma posse servil, *vil*, podendo o seu senhor a qualquer momento aumentar os foros devidos ou despejá-lo sem maior consideração. (N. T.)

da lei contra eles, mesmo quando roubavam. Porém foi somente durante as décadas revolucionárias que surgiram panfletários alegando que as casas de correção, longe de recuperar os pedintes, o que mais faziam era transformar homens honestos em vagabundos e mendigos, destruindo a sua reputação e o respeito por si mesmos.[5]

Em segundo lugar tínhamos Londres, cuja população subiu talvez oito vezes entre 1500 e 1650. Londres era, para o vagabundo do século XVI, o que a floresta tinha sido para o fora-da-lei medieval — um refúgio anônimo. Havia mais trabalho informal em Londres do que em qualquer outro lugar, havia mais caridade e melhores perspectivas de se ganhar a vida desonestamente. No final do século XVI e começo do XVII os homens de súbito tomaram consciência de que existia um submundo criminoso. A sua aparente novidade talvez seja a razão que explica a enorme publicidade que recebeu: pois, sem dúvida, era bem menos importante do que o mundo dos estivadores, aguadeiros, pedreiros e diaristas de toda espécie que não tinham a menor esperança de se tornarem patrões. (O Estatuto dos Aprendizes, em 1563, excluíra os não-proprietários do acesso a quaisquer ofícios especializados.) O que ora nos interessa é a existência de uma vasta população que em sua maior parte vivia bem perto ou mesmo abaixo da linha da pobreza,[6] pouco influenciada por ideologias religiosas ou políticas, porém que constituía a matéria mais adequada para formar o que, na última parte do século XVII, seria chamado de "populaça". Não há certeza se Pym pediu ou não o seu apoio; quase quarenta anos mais tarde, porém, é praticamente certo que Shaftesbury o solicitou.* Mas "a populaça"

(*) John Pym foi o grande líder do Parlamento nos primeiros estágios da luta contra o rei, até sua morte; o primeiro conde de Shaftesbury, que com o seu nome de batismo Antony Ashley Cooper foi ministro de Cromwell nos anos 50, liderou no final dos 70 a campanha pela exclusão de Jaime (futuro II), católico confesso, da sucessão ao trono. Teve de se exilar para não ser processado e morreu nos Países Baixos. Locke foi colaborador seu. (N. T.)

é, basicamente, não política; pôde ser usada pelos presbiterianos contra o Exército, em 1647,[7] pelos realistas em 1660, pela Igreja e pelos partidários do rei sob a rainha Ana. Estavam, nas palavras premonitórias da Bíblia de Genebra, "à disposição de quem lhes pagar para cometer qualquer crime".[8] A sua mera existência já constituía uma permanente ameaça em potencial, especialmente em tempos de crise econômica.

Uma espécie bem distinta de homens sem senhores era formada pelos membros das diversas seitas protestantes. Estes, era como se tivessem escolhido a condição de não terem senhores, na medida em que optaram por sair da Igreja estatal — que estava tão estritamente moldada conforme a estrutura hierárquica da sociedade, tão estreitamente controlada pelo pároco e pelo fidalgo local. As seitas detinham maior força nas cidades, onde formavam comunidades para receber os homens, em sua maior parte migrantes, que aspiravam a permanecer acima do nível dos trabalhadores temporários e dos indigentes: pequenos artesãos, aprendizes, trabalhadores dedicados e graves, todos estes podiam reconhecer-se mutuamente como os eleitos num mundo sem Deus. Assim que tiveram liberdade para funcionar dentro da lei, as seitas organizaram serviços sociais e de socorro aos pobres, etc, para beneficiar os seus membros: cuidavam da previdência social tanto neste mundo quanto no outro.[9] As motivações desses homens eram elevadas, e eles levaram até a sua conclusão lógica o princípio individualista que recusa todos os mediadores entre o homem e Deus. Graças às circunstâncias de sua vida em cidades vastas e anônimas, eles tinham escapado da dominação feudal. O elo que os unia era uma comum aceitação da soberania de Deus, contra Cujos desejos nenhuma lealdade terrena poderia medir-se.

"Aquele que está nos céus é sobre todos poderoso", dissera o arcebispo Grindal àquela "poderosa princesa" que foi a rainha Isabel.[10] Em 1628, sir Henry Slingby disse ao conde de Huntingdon que "ele não se importava com nenhum senhor na Inglaterra, exceto o Senhor dos Exércitos".[11] Martin Marprelate mencionou, sucinto,

aqueles que eram "súditos obedientes da rainha e traidores desobedientes a Deus e ao reino" [12] — dando estas duas últimas palavras um sabor picante especial ao comentário, o qual já apontava para o tempo em que Carlos I seria executado como traidor do Estado. Durante as décadas revolucionárias, esse argumento e a confiança que ele proporcionava desceram a escala social. *God a Good Master* (Deus, bom patrão) foi o título de um panfleto publicado em 1641 por John Goodwin. "Quem teme a Deus está livre de qualquer outro temor; não teme homens de alto estalão", afirmou William Dell, em 1645.[13] "Escolhemos o Senhor Deus Todo-Poderoso para ser nosso rei e protetor",* disseram os diggers a Fairfax, em junho de 1649.[14] Em 1653, um lavrador de Fenstanton estava com medo de que o senhor que lhe arrendava a terra o expulsasse, caso ele se tornasse batista; Henry Denne disse-lhe para "acreditar em Deus, que será melhor senhorio do que Mr. Bendwich".[15] "Não temas nenhum homem", Margaret Fell assim exortou o seu marido no mesmo ano. "É maior Aquele que está em ti do que aquele que está no mundo."[16] "Aquele que está em ti": Deus assim foi democratizado. Não é mais apenas o maior dos suseranos feudais, uma espécie de super-rei. Ele está presente em todos os seus santos,** mas é todo-poderoso e lhes confere parte de seu poder.

Em quarto lugar, dentre os nossos homens sem senhores, temos os equivalentes rurais dos pobres de Londres — os camponeses pobres (*cottagers*) e os ocupantes ilegais (*squatters*) dos terrenos comunais, áreas incultas (*wastes*) e florestas.*** Como as nossas

(*) Nessa frase, em que se fala do Senhor (*Lord* em inglês) como único protetor, é possível que haja alusão ao título tradicional que tinham os regentes da coroa na Inglaterra durante a menoridade dos reis: o de *Lord Protector*. Quando se oferece a coroa a Cromwell, e este a recusa, ele aceitará ser *Lord Protector*, e será esta a última vez que tal título será usado na Inglaterra (o único regente, desde então, chamou-se príncipe regente). (N. T.)

(**) Ou seja. em todos os seus fiéis, que são ditos santos. (N. T.)

(***) *Cottager é* o camponês miserável, que vive em uma choupana (*cottage*) às vezes cercada de um jardim. O *squatter* é o ocupante ilegal ou invasor de um terreno ao qual não tem direito.

Terrenos comunais são os *commons*, isto é, as terras que são propriedade coletiva de uma aldeia ou comunidade; esse termo traduzimos às vezes, abreviadamente, por "comunais". *Waste* é a terra inculta ou abandonada, devastada mesmo, pode-se dizer (na Idade Média o senhor feudal tinha o direito de *waste* sobre a terra de seu vassalo que faltasse com os pagamentos a ele devidos — quer dizer, podia invadir a terra e devastá-la, destruindo quaisquer benfeitorias).

Note-se, o que é importante para a seqüência do texto, que "floresta" na Inglaterra não se definia apenas geograficamente, pela presença de matas, animais, etc. A "floresta" era uma categoria legal. Tratava-se, em princípio, de uma mata, mas: (1) muitas vezes tinha sido plantada pelo homem e não era virgem; assim sucedeu que, pouco depois da conquista normanda de 1066, muitas vilas e aldeias foram destruídas para, em seu lugar, "fazerem-se" florestas destinadas à caça do rei; (2) tinha basicamente por sentido a recreação e repouso do rei, daí resultando que a caça fosse proibida em suas reservas a outros homens (veja-se a lenda de Robin Hood, caçador furtivo na floresta de Nottingham, perseguido pelos guardas que protegem os gamos do rei); (3) e, o que aqui mais nos importa, é uma região definida por legislação especial, na qual a *common law* não funciona, ou funciona pouco, estando sob a tutela de tribunais especiais. Em suma: a floresta não é só mata, tem clareiras e até aglomerações; mas essa urbanização incipiente (e às vezes avançada) faz-se fora da lei. É tolerada, até que nos anos 30 do século XVII o rei Carlos I manda respeitar os antigos limites da floresta, não por preocupação ecológica ou especial gosto da caça, porém para cobrar multas dos que os tinham violado — fator a mais de tensão entre a realeza e todos aqueles, miseráveis ou prósperos, que haviam penetrado nas matas reais. (N. T.)

primeiras duas categorias, tratava-se de vítimas da rápida expansão da população inglesa ocorrida durante o século XVI; ora vítimas, ora beneficiários da ascensão de novas indústrias ou do crescimento de antigas. Ao contrário das populações relativamente estáveis e dóceis das áreas aráveis e não cercadas, esses homens, que viviam ansiosos numa condição semilegal e insegura, muitas vezes não tinham senhores a quem devessem obediência, ou de quem pudessem esperar proteção. Às vezes estavam no mesmo lugar há tanto tempo que podiam fazer valer um precário direito, segundo os costumes, a conservarem a terra por eles invadida. As choupanas (*cottages*) construídas a menos de uma milha de qualquer atividade de extração, de minas de carvão, pedreiras, etc, não se consideravam abrangidas pelo estatuto de 1589, que proibiu a construção de qualquer *cottage* que não tivesse pelo menos quatro acres de terreno.[17] Tais homens podiam, além disso, constituir uma útil reserva de mão-de-obra suplementar. Donos de tecelagens e de confecções de meias, de metalurgias e minas de carvão tinham como empregar esses trabalhadores temporários, de modo que estes últimos podiam desfrutar de uma posição relativamente segura enquanto o mercado se conservasse estável. Estavam sujeitos, porém, a ser prejudicados por

planos de desenvolvimento agrícola em larga escala — tais como a drenagem de pântanos, o desmatamento e outros do gênero. Enquanto isso sobreviviam, nos interstícios da sociedade, porém sem sombra de dúvida aumentando em número graças a uma constante migração.[18]

A liberdade nas matas é idealizada nas baladas de Robin Hood, na floresta de Arden, de Shakespeare, e nos sábios "selvagens" que aparecem nas festas públicas da época da rainha Isabel e de seu sucessor, o rei Jaime. Isto pode estar relacionado com a migração para as florestas, que ocorria no mesmo período, em busca de segurança e independência.[19] Tradicionalmente se reconhecia um direito de posse nas clareiras das florestas; a partir pelo menos do século XIV vivia, nas áreas florestais, bom número de artesãos livres, a par dos fora-da-lei.[20] Na peça de Massinger, *The Guardian* (O guarda, autorizada em 1633), os bandidos — apresentados como napolitanos, porém claramente aparentados com "os corteses ladrões ingleses" — eram invasores das florestas, opositores do rei e de suas leis. Especializavam-se em roubar aqueles que exploravam os pobres — agiotas que tomavam terras de seus devedores, "construtores de forjas que devastavam as florestas cuja madeira irá para os navios" e ainda os que fraudavam seus clientes em suas lojas ou vendendo-lhes vinho ruim, bem como os que privatizavam os terrenos comunais (*enclosers*); não atacavam, porém, lavradores esmagados pelo peso de seus foros, mercadores necessitados, trabalhadores rurais, carregadores e mulheres.[21] Firth assinalou, nas baladas desse tempo, uma simpatia pelas "façanhas criminosas"[22] — que perdurou até, pelo menos, o século XVIII.

A floresta de Arden abrigava população bastante móvel de ferreiros e pregueiros, assim como os camponeses ingênuos de Shakespeare; abrigou Tinker Fox e seus partidários assim como os ranters de Coventry. Richard Baxter refere-se ao "excessivo povoamento da região" à volta de Dudley (Worcestershire), "onde as florestas e terrenos comunais estão repletos de fabricantes de pregos, de ceifadeiras e outros artigos de ferro, como se fosse uma única aldeia". "Entre os tecelões, alfaiates e seus assimilados habitualmente se encontra mais conhecimento e religião do que entre os míseros agricultores escravizados." "O constante comércio e contato com Londres contribui, em muito, para promover a civilidade e piedade entre os artesãos."[23]

Em quinto lugar, destacando-se da nossa quarta categoria de homens sem senhores, havia a população de artesãos itinerantes, de bufarinheiros e carroceiros a corretores de grãos, isto é, intermediários nas trocas comerciais. O número de artesãos nas aldeias, naqueles dias de mercados limitados, era muito superior ao de hoje:[24] havendo dificuldades, eles procurariam clientes em uma região mais vasta. A. Everitt sugeriu que esses ambulantes, ligando as florestas e as charnecas, podem ter ajudado a difundir concepções religiosas radicais — assim como os primeiros familistas haviam sido tecelões, cesteiros, músicos, garrafeiros, carpinteiros, que viviam indo de lugar em lugar.[25] Em 1556, um fabricante de roupas, enquanto comprava lã, serviu de elemento de ligação na conspirata de Dudley. Um sapateiro itinerante foi o principal distribuidor dos Panfletos de Marprelate.[26] O levante frustrado de Oxfordshire, em 1596, teve como propagandistas um carroceiro e um moleiro "que andavam pelo campo".[27] A Liga escocesa dos anos 1630, afirmou-se, teria utilizado mercadores ambulantes "para fazer espionagem e conseguir apoio na Inglaterra". A mesma acusação foi feita contra os conspiradores da Rye House, em 1683.[28] Sabe-se que os carroceiros preocupavam o Conselho Privado, isso em 1637-38.[29] Num sermão lastimando "o crescimento e difusão da heresia" (*The Growth and Spreading of Haeresie*), que pregou em 10 de março de 1647 perante a Câmara dos Comuns, Thomas Hodges atribuiu a "cada ... bufarinheiro itinerante e perambulante" heresias tais como a negação da Trindade, da autoridade da Bíblia, da existência histórica de Jesus.[30] Era notório que as hospedarias e tabernas freqüentadas pelos itinerantes, nas partes rurais do país, constituíam centros de informação e de discussão. Durante a guerra civil, observa A. Everitt, os soldados normalmente eram acantonados nas hospedarias das cidades de província.[31]

Joan Thirsk e A. Everitt, a quem devemos a ênfase na distinção entre as áreas florestais e de pastagem, por um lado, e o campo arável, por outro, recordam-nos que aquelas ocupavam nos séculos XVI e XVII um território bem mais vasto do que em nossos dias, incluindo assim o norte do Essex, o Weald, a zona "de queijo" de Wiltshire, as partes industrializadas de Yorkshire e Lancashire, assim como a Nova Floresta, as florestas de Sherwood, Arden e de Northamptonshire, e de modo geral a zona das Highlands. Everitt distingue "uma sociedade relativamente livre e móvel, nas paróquias

das florestas e charnecas, e outra, relativamente estática e subserviente, nas paróquias das planícies cultivadas".[32] (Justamente porque eram "relativamente estáticos", falo pouco da massa dos meros lavradores. Seria isto um erro caso eu estivesse analisando a sociedade como um todo, porém parece inevitável num livro cuja ênfase está posta na transformação social e intelectual. O leitor deverá, assim, recordar que os lavradores residentes em paróquias de zonas cultivadas constituíam a maioria da população rural.) As áreas de charnecas e florestas muitas vezes se situavam fora do sistema paroquial, ou as suas paróquias eram tão grandes que contavam apenas com uma capela afastada, de modo que os moradores tinham liberdade tanto frente ao pároco quanto ao fidalgo. Nessas partes do país os homens podiam, segundo as palavras de Winstanley, "Viver fora da vista, fora da escravidão".[33] Em tais regiões mal existiam elos feudais de subordinação, e havia poucos obstáculos à penetração da indústria rural, à busca de mão-de-obra barata em tempo parcial. A "gente mesquinha" dos bosques, conta-nos Aubrey, "vive sem lei, sem ninguém para governá-la; ela não se importa com ninguém, pois não depende de ninguém". Eram essas, também, as áreas nas quais houve mais revoltas camponesas nos inícios do século XVII — em Wiltshire e na floresta de Dean, por exemplo.

Os nossos autores, Joan Thirsk e A. Everitt, daí procedem para sugerir que os ocupantes ilegais das áreas florestais ou pastoris, o mais das vezes afastados de qualquer templo, estavam bastante abertos à influência de seitas religiosas radicais — ou da feitiçaria. (A hostilidade ao clero fora um dos elementos de maior impacto nas baladas de Robin Hood.[34] Nas florestas de Pendle e Knaresborough havia feiticeiros.[35] O Weald era "aquela região tenebrosa que serve de receptáculo a todo e qualquer cisma e rebelião" — convicção confirmada por Thomas Edwards. As florestas de Northamptonshire, de alta densidade demográfica, constituíam centros de puritanismo rural, de seitas estranhas e de bruxedos.[36] O distrito produtor de queijo de Wiltshire, que no começo do século XVII foi palco de muita violência decorrente do desflorestamento, estava igualmente marcado pela forte presença de trabalhadores têxteis em tempo parcial, mal remunerados, e pela penetração da heresia religiosa.[37] Ely, segundo Edwards "a ilha dos erros e dos sectários", era

já havia muito tempo um centro de irreverência e resistência plebeias quando Oliver Cromwell, o "Senhor dos Pântanos",* veio encorajar os plebeus em sua luta. Durante os anos 40 a Ilha de Ely tornou-se um centro seeker, nela se instalando por algum tempo o quartel-general de William Erbery. Já na Ilha de Axholme os habitantes, dizia-se, tinham sido virtuais pagãos até a drenagem dos Pântanos; nos anos de 1650 e 1651 eles deram apoio entusiástico aos levellers.[38] Em Cumberland, pela metade dos anos 50, os quacres se reuniam "em verdadeiras multidões na charneca".[39]

Michael Walzer sugeriu que a ênfase puritana na disciplina interna seria inconcebível sem a experiência prévia desses homens sem senhores. O seu objetivo era encontrar um novo senhor dentro de si mesmos, à medida que um rígido autocontrole lhes moldasse uma personalidade nova. A conversão, a santidade, a repressão, a disciplina coletiva formavam, juntas, a resposta à condição instável da sociedade — abriam o caminho para se criar uma nova ordem criando-se novos homens. Ele compara esses "santos" aos jacobinos e aos bolchevistas, em circunstâncias semelhantes.[40] Podemos traçar um paralelo entre eles e os ciganos, na época tão em voga, apontados por Cervantes como críticos da sociedade, e vistos, pelo gravador francês Jacques Callot (1592-1635) e por poetas ingleses que vão d'"Os ciganos cobertos de trapos e farrapos" até Wordsworth, como gente que propunha uma alternativa mais livre do que as coerções vigentes na sociedade. A comparação ilumina e ajuda; mas, penso eu, Walzer tem uma visão algo unilateral da condição dos homens sem senhores. O que alarmava e tornava ansiosos alguns constituía, para outros, uma oportunidade — ainda que não fosse uma oportunidade de ascensão social segundo as normas. Um homem sem amos era o servidor de ninguém: isso podia significar a liberdade, para quem prezasse mais a independência do que a segurança. Richard Brome, no seu poema *A Joviall Crew* (Uma turma jovial), certamente idealiza a vida dos mendigos na Inglaterra do século XVII, que deve ter sido tudo, menos romântica. E no entanto a

(*) Esse cognome foi dado a Oliver Cromwell pela sua luta contra os planos de Carlos I, na década de 1630, para drenar os Fens ("pântanos") de sua região, em prejuízo dos pobres que deles e neles viviam. Para o pormenor veja-se, de Christopher Hill, *God's Englishman*, biografia de Cromwell. (N. T.)

forma pela qual ele lhes romantiza a vida não deixa de ser interessante. Os mendigos são

> Os únicos homens livres no Estado; Mais livres do que o forro de foro; a nenhuma lei servem, A nenhum principal obedecem, nenhuma religião seguem — Somente servem, respeitam e seguem o que lhes vem de seu antigo costume,
> Ou o que eles mesmos escolhem — e ainda assim não são rebeldes. [41]

Assim, por baixo da aparente estabilidade da Inglaterra rural, dos vastos e plácidos campos abertos que cativam o olhar, havia portanto a fermentação e mobilidade dos invasores de florestas, dos artesãos e pedreiros itinerantes, de desempregados de ambos os sexos em busca de trabalho, de atores, menestréis e jograis ambulantes, bufarinheiros e charlatões, ciganos, vagabundos, vadios, concentrando-se principalmente em Londres e nas grandes cidades, mas também deitando ramificações em áreas de ocupação ilegal mais antiga, onde houvesse demanda de trabalho, e em outras de ocupação ilegal recente, que neutralizava o controle efetuado pela paróquia. Nesse submundo é que se recrutavam os exércitos e as tripulações para a marinha, e que se originou pelo menos boa parte dos colonos enviados para a Irlanda e o Novo Mundo, homens dispostos a correr terríveis riscos na esperança de terem a propriedade da terra (e, com ela, a posição social) a que jamais poderiam aspirar numa Inglaterra superpovoada. Na Inglaterra era intensa a migração geográfica, pelo menos fora das regiões de terras aráveis não cercadas. (Esta é, por sinal, mais uma razão para vermos com ceticismo as cifras demográficas baseadas nos registros relativos a aldeias dessas últimas regiões, que por definição eram muito mais estáveis do que as das áreas florestais. Uma família que pode ser reconstituída, no entender de Peter Clark, por isso mesmo já é uma família nada típica.[42])

Os esforços, tão intensos quanto infrutíferos, dos juízes de paz para fechar os bares não autorizados pelo poder público visavam cm parte a controlar essas massas assim móveis, que podiam incluir elementos subversivos, separatistas religiosos, pregadores itinerantes. Havendo um contexto espiritual favorável, artesãos ambulantes podiam converter-se facilmente em ministros itinerantes,

clandestinos antes de 1640, às claras na liberdade dos anos 40. Walter Cradock afirmou que havia uns oitocentos desses pregadores no País de Gales, por volta de 1648.[43] Alguns deles chegavam, eventualmente, a dizer-se messias itinerantes. Nessa condição havia, se esquecermos todo o resto, vantagens econômicas: William Franklin e Mary Gadbury foram sustentados durante muito tempo por seus discípulos.[44] Era lógico, embora impopular, que os juízes de paz utilizassem contra esses messias, missionários quacres e latoeiros batistas os mesmos procedimentos legais adotados contra os vagabundos. A Lei de Vadiagem de 1656 visava a "todas as pessoas que vagueiam"; os quacres queixaram-se de que ela permitiria "a prisão de Cristo" e dos Apóstolos.[45]

Os demógrafos também poderiam prestar maior atenção às autobiografias e diários espirituais que nos ficaram desse período. Estes confirmam que a sociedade perdera o pé: com que facilidade os homens perdiam suas raízes e se ajeitavam para viver vagando pelos campos, sós ou com uma companheira. Dinheiro ganhava-se no dia-a-dia, o que podia implicar a volta a uma base estável de vida, ou a instalação por algum tempo numa área em que houvesse demanda de trabalho ocasional. A sra. Clarkson às vezes acompanhava o seu marido ranter em suas perambulações, outras vezes ficava em casa feito mulher de marinheiro: mas Lawrence nunca deixou de lhe mandar dinheiro, ainda quando entregava o seu corpo a outras mulheres em portos distantes. William Franklin costumava regressar a Londres de tempos em tempos, para ganhar dinheiro, deixando Mary Gadbury em Hampshire com a missão de cuidar de seu messianato enquanto ele estivesse ausente.[46]

2 FLORESTAS E TERRAS COMUNAIS

"Os terrenos comunais são sementeiras de mendigos, como podemos ver nas florestas e pântanos", comentou-se em 1607 na Câmara dos Lordes.[47] Um geômetra isabelino disse, dos camponeses pobres da floresta de Rockingham: "enquanto se permitir que eles vivam em tal indolência graças ao gado que possuem, não se dobrarão a nenhuma espécie de trabalho". "A existência de terrenos comunais de pastagem ... somente perpetua a indolência e a mendicância dos camponeses pobres" — pois esse costume, mais

"a gentileza com que são tratados ... os vadios e ladrões de madeira e os que destroem cercas, sem sofrerem nenhum castigo, é o que proporciona asilo a tantos insubordinados e indolentes".[48] Os pobres de Northamptonshire "moram em matas e desertos e vivem como zangões, dedicando-se à roubalheira, feito parasitas, em meio aos quais nascem ovas de vagabundos e bandidos". Era preciso desmatar as florestas e cercar os campos, para pôr termo à "multiplicação dos mendigos".[49] Na floresta de Dean vivia "gente de vida e convívio muito lascivo, que deixara o seu condado natal e muitos outros para ter, nesse lugar, um abrigo que ocultasse as suas vilezas".[50] Em 1610, Jaime I propôs que a Câmara dos Comuns adotasse medidas contra a proliferação de *cottages* nas terras comunais e incultas, especialmente nas florestas, que são "sementeiras e esconderijos de ladrões, bandidos e mendigos" — e que também castigasse os escoceses itinerantes, acusados de tirarem tudo o que encontravam nos comunais.[51] "As terras ditas montanhosas" de Huntingdonshire não eram "propriamente charnecas", porque, "delas, poucas têm ... muita mendicância".[52]

O desmatamento e o cercamento assim poderiam ser considerados como um dever nacional, que apesar das aparências em contrário constituiria uma bênção para o pobre, ao mesmo tempo que proporcionaria lucros mais imediatos ao rico que se apropriava das terras cercadas. A drenagem de Sedgmoor era "uma obra religiosa", no entender de Jaime I.[53] "A Inglaterra tem muitas centenas de acres de terras incultas e ociosas, e de mãos ociosas muitos milhares", sentenciou Samuel Hartlib, em setembro de 1649; "se aprimorarmos terras e mãos, a Inglaterra, com a bênção de Deus, haverá de tornar-se nação muito mais rica do que é hoje".[54] Os cercamentos, argumentou-se em 1663, acrescentavam à população manufatureira pessoas que, antes, em vez de aumentarem os recursos da nação, apenas os dilapidavam.[55] Mas um camponês pobre desfrutava de maior liberdade, sob certos aspectos, do que um empregado residente, que para mudar de trabalho precisava levar um documento firmado por seu empregador.[56] Um assalariado que perdesse o direito de usar as terras comunais assim vivia em dependência muito mais estrita de seu patrão do que o colega que ainda as pudesse utilizar. Em favor dos cercamentos, alegou Adam Moore que eles "despertarão nos pobres um interesse em trabalhar, o qual o terror jamais pôde suscitar".[57]

Por todas essas razões os bem de vida não gostavam dos *cottagers*. A "nova raça de intrusos arrogantes" que residia de forma ilegal na área rural e que certamente aumentou de número em função das desordens da guerra civil, do desenraizamento das pessoas e da falência da autoridade, muitas vezes era mais rica "do que os agricultores honestos, inofensivos, modestos e laboriosos", e sem a menor dúvida era menos dócil. "Os pobres se multiplicam como pulgas e piolhos, e esses vermes terminarão por devorar-nos, a menos que cerquemos as terras."[58] Era notória a hostilidade dos geômetras aos *cottagers*, sendo esta uma das razões para a impopularidade daquela profissão.[59] B. Osborne cita uma campanha de juízes de paz contra ocupantes ilegais e a decorrente destruição de choupanas, especialmente nos condados de Middlesex, Hertfordshire, Warwickshire e Hampshire, entre os anos de 1646 e 1660.[60] Esta campanha pode ter-se ampliado ainda mais depois de 1660.[61] Um dos fatores de divisão durante os anos 1650 foi que o Exército queria que as florestas fossem vendidas para se pagarem os seus soldados, sem levar em conta os protestos em favor dos pobres, que sabiam muito bem que a venda resultaria em cercamento de terras.[52]

Havia assim duas políticas completamente opostas para tratar das florestas, dos terrenos comunais e das terras abandonadas. Ã medida que a população aumentava e se construíam novos *cottages*, derrubavam-se árvores, e as pastagens comunais ficavam por assim dizer "superlotadas" de animais, freqüentemente de propriedade de homens ricos, "fidalgos recentes (e mais gananciosos)", que adquiriam *cottages* para assim terem direito a utilizar as terras comunais.[63] Esses homens tinham "terra própria para manterem seus animais durante o inverno ou quando a pastagem comunal já foi totalmente consumida, e por falta desses recursos para o inverno os pobres não têm vantagem nenhuma".[64] Contudo, essa terra não recebia nenhuma adubação. Apesar das proibições, os mais miseráveis roubavam o estrume das pastagens comunais para utilizá-lo como combustível.[65] "Há menos pobres onde há menos terrenos comunais", escreveu Samuel Hartlib — que não era um homem sem coração.[66]

Já na década de 1530 Starkey tinha proposto que os pobres fossem estabelecidos em novos domínios, que seriam criados nas terras abandonadas.[67] Mas, por outro lado, a política do governo real, desmatando, cercando, ou ainda drenando os Pântanos, tal

como foi aplicada antes de 1640, implicava a destruição de todo um estilo de vida, em brutal desconsideração pelos direitos da plebe; esta e sua prole assim se viam expulsas de áreas tradicionalmente reservadas à sua recreação — em prejuízo, queixavam-se os tradicionalistas, da eficiência no tiro com arco longo.[68] Uma conseqüência dessa política foi forçar os homens a dependerem estritamente do trabalho assalariado, que muitos consideravam pouco melhor do que a escravidão. ("Pensais então que não nos ocorre nada de melhor do que entregarmos nossos filhos a ofícios idiotas [nos quais tudo o que se faz é suar]?") Assim aumentava o emprego, mas também se ampliava o fosso entre as classes.[69] Temos provas igualmente de que as leis de caça foram aplicadas com maior rigor durante os anos 1630, tornando-se mais severas as penas à medida que aumentava o número de *cottagers* e de ocupantes ilegais.[70]

É muito natural, assim, que houvesse grande hostilidade popular aos projetos de desmatamento e de cercamento, antes de 1640; quando esses projetos foram abandonados, nos anos 40, por toda parte os plebeus recuperaram os seus direitos. Em 1631 a floresta de Dean servira de refúgio aos que tomaram parte nas manifestações realizadas nos condados do Centro-Oeste, contrárias a essa política real. Em julho de 1640, recrutas entediados se distraíam derrubando cercas na floresta de Needwood, condado de Staffordshire.[71] Durante a guerra civil, as leis florestais deixaram de ser respeitadas e ocorreu muito furto de madeira e de caça.[72] Contudo, a necessidade econômica de uma melhor utilização das terras abandonadas e das florestas, ampliando assim o abastecimento de alimentos e liberando mão-de-obra, ainda parecia óbvia aos autores de obras sobre a agricultura publicadas nas décadas de 40 e 50. "A principal finalidade" do cercamento das florestas, informou-se em 1654 ao Conselho de Estado, "está em favorecer a lavoura e o cultivo, que os comunais tendem a destruir".[73] Contudo, os autores de panfletos nessa ocasião já percebiam que era preciso fazer algo para proteger os interesses da plebe, já que, embora "a melhor parte" fosse favorável aos cercamentos, "a maior parte" não o era.[74]

Havia problemas legais que afetavam os direitos dos plebeus. Os advogados sustentavam que o Estatuto de Merton e o segundo Estatuto de Westminster estabeleciam direitos senhoriais sobre as terras abandonadas.[75] Mas uma lei de 1550 protegia os pequenos *cottagers* que construíssem nessas terras e nos comunais. Uma

decisão judicial de 1605 negou, porém, que os residentes tivessem, nessa qualidade, direitos comunais à terra abandonada. Ainda assim os diggers alegariam que nenhuma lei privava o povo comum dos seus direitos à terra comunal, "mas apenas um antigo costume gerado por força da prerrogativa régia".[76] "Os pobres têm interesse constituído neles", disse Peter Chamberlen a propósito dos comunais.[77] Mas esse "interesse", fosse ou não válido do ponto de vista da lei abstrata, não poderia ser respeitado antes de 1640. "Embora a lei proíba um tal cercamento" dos comunais, afirmava Thomas Adams, "desde que um valo os cerque não vejo maneira de eliminá-lo, diga a lei o que disser".[78] Depois de 1640, contudo, os plebeus viram-se em condições de reafirmar os seus direitos mediante a ação direta. Em Lincolnshire, como mostrou a professora G. M. Hipkin, os que se opuseram ao esbulho dos direitos comunais enfatizaram a lei fundamental do país como base para a sua posição — uma ênfase que nos permite conectá-los com os levellers.[79] Ainda quando o cercamento das terras abandonadas ocorria por consenso, ele estabelecia novas relações, menos protegidas pelo costume, mais vulneráveis que as anteriores a pressões competitivas — especialmente nas condições conflituosas das décadas revolucionárias.[80] Todas as terras de foreiros (*copyholds*), pensava Winstanley, "são parcelas de alguma forma arrancadas das terras comunais após a conquista [normanda]".[81]

O programa de uma reforma agrária radical fracassou juntamente com os levellers e os diggers. Depois de 1649 o Rabo do Longo Parlamento nada fez para encorajar a reforma agrária, a despeito de constantes protestos, como o do coronel John Pyne, deputado radical que representava Poole, o qual denunciou "que são roubados os direitos dos pobres a seus comunais". Pelo contrário, aprovaram-se leis determinando a drenagem de pântanos e protegendo a caça de grande porte contra os caçadores furtivos.[82] O Parlamento de Barebones* ao que parece sequer tomou conhecimento de um

(*) Em abril de 1653 Cromwell dissolve, com apoio militar, o Rabo do Longo Parlamento; este, a despeito do expurgo de quatro anos antes, continuava à direita dos reclamos que vinham do Exército e de setores mais radicais da sociedade. Em julho Cromwell convoca uma assembleia, que deveria ser consultiva e cujos membros foram escolhidos pelos líderes do Exército com base em listas encaminhadas pelas congregações independentes — quer dizer, a meio caminho entre os presbiterianos e os separatistas (ou sectários). Essa assembleia, porém, logo assumiu o título de Parlamento e empreendeu uma série de reformas, ressaltando-se as que afetavam os interesses da profissão legal: a abolição do tribunal do Chanceler, o estabelecimento do matrimônio civil, a venda de terras de emigrados, a supressão ou redução dos dízimos, a simplificação da legislação contratual, a atenuação das penas (por exemplo: a mulher que matasse seu marido não mais seria queimada viva; o batedor de carteiras não seria enforcado caso fosse criminoso primário), etc.

O caráter radical das medidas desse Parlamento valeu-lhe uma alcunha pejorativa — "Barebones Parliament", ou Parlamento de Barebone, zombaria dirigida contra "Praise-God" Barbon, um de seus membros, assim chamado porque não perdia ocasião de dizer "Deus seja louvado". E valeu-lhe, mais seriamente, a dissolução. Christopher Hill entende que o que enfraqueceu essa assembleia foi não ter ela apelado às massas londrinas, que então conheciam sua última grande mobilização dos tempos republicanos: John Lilburne, anteriormente banido sob pena de morte caso voltasse à Inglaterra, havia regressado ao país e, julgado, foi absolvido pelo júri, seguindo-se grandes demonstrações populares em Londres, das quais participou até mesmo a tropa que o tinha sob guarda. "Os radicais que faziam parte do Parlamento não fizeram nenhum gesto em prol de Lilburne e com isso selaram seu próprio destino", diz Hill. "O seu programa não tinha qualquer esperança de se realizar sem apoio popular. Por isso o Parlamento de Barebone foi dissolvido sem problemas." (The Century of Revolution, 1603-1714, Londres, Cardinal, 1975, p. 123.)(N. T.)

projeto visando a nacionalizar as florestas, pântanos e terras abandonadas de toda a Inglaterra e arrendá-las, com prioridade, aos pobres.[83] Os juízes de paz restringiram o direito de se buscar material combustível nas terras abandonadas.[84] O projeto de lei apresentado ao Parlamento em 1656, e geralmente citado como a última tentativa no âmbito legislativo para proibir os cercamentos, na verdade propunha regulamentar as terras comunais e as que pudessem tornar-se comunais, de modo tanto a evitar o despovoamento quanto a aproveitar melhor as terras incultas.[85] Quando Isaías descrevia a total instabilidade que ocorreria quando o Senhor girasse o mundo de cabeça abaixo, a imagem que os tradutores de 1611 adotaram foi que "aterra ... será varrida como uma choupana", um *cottage*.[86]

CAPITULO 4

AGITADORES E OFICIAIS

O tempo talvez chegue... Quando enganos tão-só tenham guarida Na estranha e tosca fé da plebe [de Albion], que antes Crerá naquilo que os soldados pregam Que no que anjos e apóstolos professam.

Joseph Beaumont, *Psyche* (1648), in *Complete Poems*, ed. A. B. Grosart(Hildesheim, 1968), II, p. 67.

1 O EXÉRCITO DE NOVO TIPO

Um agrupamento de homens sem senhores que não mencionei no último capítulo — de todos o mais poderoso, o mais motivado politicamente, porém o que teve a vida mais curta — foi o Exército de Novo Tipo. Joan Thirsk e A. Everitt especularam se as charnecas e florestas não forneceram a maior parte dos recrutas para os exércitos do Parlamento, durante a guerra civil.[1] Foi um grupo de "homens das charnecas", comandados por "uma pessoa de baixa extração", que sustentou o ataque quando das primeiras lutas em Staffordshire.[2] Em Lancashire, em 1642, foram "esses rústicos inflexíveis das florestas de Pendle e Rossendale" que "se decidiram por levar a luta até o fim".[3] Os habitantes dos pântanos de Holland, "assim como aqueles hábeis e conhecidos mateiros de Dean", estavam "sempre dispostos a se levantar contra as forças de Sua Majestade", escreve um órgão realista em 1645; seis anos mais tarde, eles também se voltariam contra Cromwell.[4] E, durante a guerra civil, a

Ilha de Ely pode ter sido a principal base de recrutamento de Cromwell.

Nunca tinha havido, antes, nada parecido com o Exército de Novo Tipo. Normalmente os exércitos recrutavam suas praças nas cadeias e junto à mais baixa espécie de indivíduos. É verdade que nem todos os soldados do Novo Tipo eram voluntários, porém os seus oficiais e a maior parte dos cavaleiros o eram. Existem muito poucos estudos sobre a composição social do Exército, mas provavelmente ele era, como muitos proclamavam, uma amostra mais representativa do povo inglês do que a Câmara dos Comuns.[5] Graças à liberdade de organização e discussão, o Exército tornou-se uma sementeira de ideias políticas.[6] Durante o período forçado de lazer que se seguiu à vitória militar, a atividade mental dos soldados desenvolveu-se a ritmo acelerado. Em 1646, alguns dos membros do Exército estavam pedindo que ninguém pudesse ter mais que um determinado limite de propriedade em terras.[7] Isso acontecia dois anos depois que George Wither, por sinal capitão no mesmo Exército, perguntara por que a pequena nobreza realista não seria reduzida à mera condição dos camponeses — mediante o confisco de suas terras — "a uma condição na qual nascem homens honestos, e boa demais para esses, dos quais alguns foram feitos lordes e cavaleiros como prêmio de seus esforços por escravizarem homens livres".[8]

Os exércitos do Parlamento constituíram o melhor exemplo de mobilidade social durante um período de tanto movimento. Atravessavam o país de um canto a outro, misturando populações em escala nunca dantes conhecida. Os capelães do Novo Tipo pregavam para congregações de civis assim como para os seus soldados. Enquanto o tempo passava, um número crescente de soldados rasos ia também assumindo funções de prédica. Todos esses pregadores tinham muito em comum com os artesãos pregadores itinerantes. Os capelães militares desse período incluíam muitos radicais que comparecem em nossa história, tais como Hugh Peter, John Saltmarsh, William Erbery, John Webster,[9] Henry Pinnell, Thomas Collier e William Dell. Numerosas propostas reformistas apareceram em *Mr. Peters Last Report of the English Warres* (A última narrativa, por Hugh Peter, das guerras inglesas, de 1646), sugerindo ainda que o Exército fosse utilizado "para ensinar os camponeses a entenderem a liberdade".[10] Saltmarsh sustentava que "o interesse do povo no reino de Cristo não é apenas um interesse de ... submissão, porém

de consulta, de discussão, de aconselhamento, profetização e voto".[11] William Erbery contava com o apoio de outras categorias do Exército durante um debate em Oxford, no ano de 1646, quando argumentou que "esses que são chamados ministros" não tinham "maior autoridade para pregar em público do que qualquer indivíduo cristão que tenha recebido o dom".[12] Henry Pinnell, em dezembro de 1647, defendeu os agitadores na presença mesma de Cromwell.[13] Thomas Collier também esteve associado com os levellers, apresentando boa parte do programa deles num sermão de 1647 como "a maior vontade (*interest*) de Deus".[14] Assim como Erbery, ele também defendia a tolerância para com os judeus.[15] Conta-se que Dell, na mesma Oxford, disse em 1646 à congregação de seus fiéis (entre os quais avultavam os soldados): "O poder está em vós, que sois o povo; guardai-o, não o abandoneis". Da mesma forma que Collier e Erbery, Dell pensava que os ministros da Igreja estatal eram anticristãos.[16]

Os pregadores presbiterianos e independentes só podiam culpar a si mesmos, se no Exército e em Londres prosperavam teorias da soberania popular. William Bridge pregava que, caso um príncipe negligenciasse os seus encargos expondo os súditos à violência em vez de protegê-los, estes não cometeriam usurpação alguma tomando em mãos o seu próprio destino — estariam, apenas, assumindo diretamente o exercício de um poder que nunca deixara de lhes pertencer.[17] Tais ideias haviam parecido necessárias, para persuadir o povo a apoiar a rebelião armada, porém nem todos os que as pregavam esperavam que as ordens inferiores da sociedade as levassem demasiado a sério. "Longe estou de ser o monstro da democracia", afirmou Edward Bowles, que foi sucessivamente capelão do conde de Manchester, general comandante do exército dos condados do Leste, e de sir Thomas Fairfax, comandante-em-chefe do Exército de Novo Tipo; "o apelo que faço ao povo visa tão somente a suscitar um movimento rápido e regular na sua própria esfera".[18]*

(*) Notar a linguagem de proveniência astronômica, ou astrológica: "movimento regular na própria esfera". Esse uso não é fortuito — muitas vezes, na Idade Média, nos tempos que os historiadores chamam de modernos e ainda em Augusto Comte, o movimento perfeitamente regular dos astros serviu de modelo para a boa ordenação da sociedade, a qual dependeria de conservarem-se também os homens em suas devidas esferas; Comte teve, como um de seus primeiros projetos, um curso de astronomia para operários, que os ensinaria a não quererem mais do que podiam. (N.T.)

Mas, infelizmente, o povo viu abrir-se uma porta para sair de sua mera esfera e por ela se precipitou. O povo comum, proclamava Winstanley, faz "parte da nação" e deve ter direitos iguais aos da pequena nobreza fundiária e aos do clero.[19] "Este mundo nunca será bom" — quantas vezes Richard Baxter não ouviu isso — "enquanto os cavaleiros e fidalgos fizerem leis, com o único intuito de causar-nos medo e oprimir-nos, ignorando as dores do povo. Nunca estaremos bem, enquanto não tivermos parlamentos compostos de camponeses como nós, que conheçam as nossas necessidades".[20] Não era isso o que o Parlamento e os pregadores haviam pretendido quando fizeram o seu apelo ao povo em 1641-43. "Quando falamos do povo", escreveu Marchamont Nedham em 1652 com a sabedoria de quem viu passarem dez anos, "não queremos dizer o corpo promíscuo e confundido do povo".[21]

Naturalmente o Parlamento e os ministros presbiterianos sentiam-se preocupados com o andamento das coisas no Exército e furiosos com esses capelães que pareciam estar inflamando as classes inferiores justamente quando estas necessitavam ser acalmadas. Mas o pior só viria na primavera de 1647, quando o Parlamento tentou desmobilizar parte do Exército (sem lhe pagar integralmente os soldos atrasados) e enviar o resto para conquistar a Irlanda. E isso foi ordenado sem que os parlamentares sequer cogitassem, antes, de votar alguma lei de anistia protegendo os soldados contra as conseqüências legais de ações por eles cometidas, sob as ordens de seus oficiais, durante a guerra civil. "Nossos companheiros de tropa sofrem a cada reunião do júri por atos estritamente de guerra", reclamava um panfleto de abril de 1647, listando quinze casos. Houve até homens que foram presos por falarem contra o rei.[22]

Diante dessa provocação, os soldados rasos partiram para a ação em março de 1647, apelando a seus oficiais "para se juntarem a nós neste caso ou, pelo menos, não interferirem conosco no desígnio que ora perseguimos".[21] As tropas elegeram agitadores, à base de dois por regimento, começando pela cavalaria. Em meados de maio, "cada soldado de infantaria deu quatro *pence"* para financiar os gastos de uma reunião, o que mostra que também eles já tinham

então a sua organização. Os soldados portavam uma fita vermelha no seu braço esquerdo, como um símbolo de solidariedade até a morte.[24] "Todos ou quase todos os oficiais ficaram parados feito parasitas ou serpentes", escreveu Lilburne mais tarde.[25] Mas, depois de um longo período de hesitação, a maior parte dos oficiais terminou seguindo a trilha dos soldados rasos, tendo em mente "pôr ordem nas ações dos soldados e afastar na medida do possível qualquer coisa repugnante".[26] Os agitadores pediram a Fairfax que convocasse uma assembleia geral, senão "nós ... nos veremos obrigados ... a tomar esta iniciativa por nossa própria conta". O Conselho de Guerra inscreveu em ata que estava convencido de que os agitadores assim fariam, caso o general não expedisse a convocação solicitada.[27]

Foi neste momento que o corneta Joyce e "um pelotão de cavaleiros enviado pelo Comitê de Soldados da cavalaria"[28] seqüestrou o rei, então em poder dos comissários do Parlamento, a 3 de junho de 1647, véspera da assembleia marcada para Newmarket. Oliver Cromwell soubera com antecedência que os soldados iam prender o rei, porém a iniciativa dessa operação parece ter cabido inteiramente aos agitadores. Uma semana antes, Fairfax ainda tentava proibir reuniões na tropa, sem maior êxito. Joyce e seus homens levaram o rei da Holmby House sem nenhuma autorização legal: quando Carlos pediu que o corneta lhe mostrasse a ordem de levá-lo, Joyce limitou-se a apontar para os soldados que trazia consigo. "A ordem é de todos", haviam dito na véspera, às sentinelas que lhes pediram seus documentos.[29] Nenhum general jamais investiria um simples cometa no comando de quinhentos cavalarianos: Fairfax enviou um coronel para assumir o controle das operações mal soube o que tinha acontecido. No intervalo Joyce declarou: "Saibam os agitadores, uma vez mais, que nada fizemos em nosso próprio nome; o que efetuamos foi em nome do Exército como um todo".[30]

Enquanto Joyce cavalgava com o rei para Newmarket, a reunião solicitada pelos agitadores já começara. Com os agitadores controlando completamente a situação, foi adotado o Compromisso Solene de 5 de junho de 1647, instituindo um Conselho do Exército "que se comporá daqueles oficiais-generais do Exército que cooperaram com o Exército, ... e ainda de dois oficiais comissionados e dois soldados a serem escolhidos por regimento". Oficiais e soldados do Exército comprometiam-se a "não se desmobilizar nem se

dividir" antes de terem sérias garantias de que suas queixas fossem satisfeitas.[31] As tropas "expulsaram diversos oficiais do campo, arrancaram outros de seus cavalos e rasgaram-lhes as roupas e espancaram-nos ... Como nessa época só fossem reconhecidos os oficiais que contavam com o consentimento coletivo, estes não tinham poderes além dos que lhes eram confiados pelos soldados".[32]

Nesta narrativa segui em linhas gerais as palavras dos próprios agitadores ou dos levellers, não porque sejam sempre as mais exatas, mas porque para nossa investigação o que importa é o que os homens acreditavam haver acontecido — o mito dos levellers e agitadores. Brailsford tinha muita razão quando dizia: "antes desse ano de 1647 nada houve de comparável a esse surto espontâneo de democracia em nenhum exército inglês ou europeu, nem tornaria a haver até que na Rússia de 1917 se reuniram os Conselhos de Operários e Soldados".[33] A soldadesca organizou-se de baixo para cima, sob a direção dos regimentos de cavalaria formados de pequenos proprietários camponeses. Foram redigidas petições, algumas das quais tratavam de questões políticas e não apenas militares. No verão de 1647 os agitadores já tinham um impressor próprio, o leveller John Harris; no apogeu da influência deles a editora de Harris tornou-se como que a imprensa oficial do Exército. E os radicais do Exército estabeleceram ligações com os civis seus próximos. Dos vendedores ambulantes e bufarinheiros londrinos e dos condados vieram petições para que o Exército assumisse uma liderança política radical.[34] Mais tarde Clement Walker sugeriu que essas petições contra os dízimos, o cercamento de terras comunais por proprietários privados e a cobrança de taxas dos *copyholders* haviam sido "insufladas" pelos agitadores "para encorajar [o povo] a aliar-se ao Exército contra toda a alta e baixa nobreza mais o clero deste país ... e para destruir a própria monarquia: já que é impossível que qualquer príncipe seja um rei apenas de mendigos, latoeiros e sapateiros".[35] Assim encorajado, o Exército começou a marchar sobre Londres. Havia iniciado uma ação política decisiva, e embora agora se encontrasse unido sob o comando de Fairfax e Oliver Cromwell, a iniciativa dessa ação viera das fileiras, em estreito contato com os levellers londrinos. Também os aprendizes de Londres, sob a influência de Lilburne, haviam escolhido seus "agitadores".[36]

2 OS LEVELLERS E O EXÉRCITO

Como a história dos levellers já foi contada muitas vezes, não tenho a intenção de repeti-la aqui. Apenas quero enfatizar que não devemos restringir nossa atenção ao movimento organizado e a seus líderes, mas pensar em coisa muito mais ampla, ainda que incipiente. Precisamos ir juntando pedaços de informação à medida que os vamos encontrando. Assim, em agosto de 1645, um jornal realista criticava o *Mercurius Britannicus*, partidário do Parlamento, dizendo que esse se juntava "à ralé e à escória do povo ... para fornecer-lhes toda semana a diversão de injuriarem tudo o que é nobre". Por seu lado, dizia o *Mercurius Britannicus* que "o Exército e a mesquinha multidão hão de levar suas ações mais adiante que alguns de nossos supostos ministros reformadores"; os partidários do rei Carlos eram parasitas sociais antipatrióticos, que não sabiam o que era trabalhar honestamente.[37] "A alta e baixa nobreza que se perpetuaram por tantas gerações agora estão declinando", afirmava em 1645 o astrólogo William Lilly, certamente um bom barômetro para os tempos; "e uma espécie inferior de pessoas ... ora ascende".[38]* Por volta de agosto de 1647, um panfletário podia escrever que a aristocracia e a pequena nobreza haviam perdido não apenas "o poder e mando que outrora exerciam sobre seus *tenants"*, como ainda o respeito de todos, pois "nos dias que correm nenhum homem, depois de pagar o seu arrendamento ao senhor de suas terras, tem por ele respeito superior ao que sente por qualquer outro homem — o que significa quase nenhum respeito".[39]

Assim, quando em julho de 1647 Richard Overton afirmou a sua convicção de que "hão de ser as coisas pobres, simples e mesquinhas desta terra que confundirão as poderosas e fortes", ao mesmo tempo que ele se embebia na tradição de Foxe, retomada pelos pregadores puritanos que viam nas classes inferiores os mais destacados guerreiros de Cristo, também apelava diretamente aos soldados do Exército contra os seus oficiais.[40] "As maiores façanhas na luta, do lado parlamentar", concordava o leveller William Walwyn, "foram praticadas pela espécie mais mesquinha".

(*) De novo a linguagem astronômica, agora num uso não conservador: declinar, ascender. (N. T.)

Conta-se que pela mesma época Walwyn também dissera que, para essa "parte indigente e mais pobre do povo, era inconcebível que um homem tivesse dez mil libras, enquanto outro, mais merecedor e útil à república, não valia sequer dois *pence*".[41]

Os levellers londrinos aspiravam a assumir a liderança da "espécie mais mesquinha". É freqüente criticá-los por uma abordagem demasiado racional da política, na qual teriam negligenciado o papel da força militar, porém o fato é que durante a primavera de 1647 eles conseguiram ter um contato estreito com os agitadores, dispondo ainda de numerosos simpatizantes junto aos militares de todos os escalões. Por essa ocasião alguns deles, pelo menos, consideraram que para terem força política precisariam assumir o controle do Exército. Overton, por exemplo, disse em julho de 1647 que o Exército é "a única direção formal e visível que resta ao povo para sua proteção e libertação".[42] "Está muito evidente", afirmou Lilburne dois meses depois, que "o único poder que hoje se exerce na Inglaterra é o da força, de modo que uma ação justa e moral praticada por um pelotão de cavalaria constitui lei tão boa quanto a que hoje eu posso ver aplicada por qualquer juiz inglês".[43] Parece que durante o verão de 1647 houve uma certa medida de recrutamento para o Exército efetuado com base em convicções políticas radicais, especialmente por parte do capitão leveller William Bray.[44] "Havia um terceiro partido", diria posteriormente Cromwell, "de que poucos tinham noção, e que pretendia que não houvesse outra regra para o poder a não ser a da espada". Referia-se especialmente ao major White, "um leveller inflexível", nas palavras de D. M. Wolfe.[45] Em 1649 Walwyn foi acusado, apesar de seus desmentidos, de ter dito que "um pequeno punhado de espíritos diligentes e audazes pode virar o mundo de ponta-cabeça".[46]

White, agitador do regimento do próprio Fairfax, foi expulso do Conselho do Exército a 9 de setembro, porque sustentara que não havia "agora nenhuma autoridade visível no reino a não ser o poder e a força da espada". Não era esta uma convicção puramente pessoal: o capitão Bray a compartilhava. Rainborough, que Gardiner descreveu como o principal porta-voz desse terceiro partido no meio dos oficiais, também expressou ao Conselho do Exército o seu receio de ser "posto na rua".[47] White não chegava à conclusão de que *qualquer* ato de força se encontrasse justificado — doutrina esta que era defendida, cruamente, por Hugh Peter, para vivo desagrado de Lilburne.[48] Duas

vezes White expôs longamente as suas ideias perante Fairfax, em 1647 e pouco mais de um ano depois. "Como o rei e seu partido foram vencidos pela espada", escreveu, "acredito que a espada pode, com justiça, tirar-lhe o poder para devolvê-lo ao lugar que é sua fonte original imediatamente abaixo de Deus: o povo". Considerava ele que todas as leis contrárias à eqüidade baixadas após a conquista normanda deveriam ser revogadas e afirmou a Fairfax que a autoridade do comandante-em-chefe derivava menos do Parlamento do que dos Compromissos Solenes do Exército. Nada tinha a objetar à pessoa de Carlos I, tudo ao ofício régio. William Erbery foi ainda mais longe e, em janeiro de 1649, sugeriu que a autoridade do Exército era tão legítima quanto seria a de "outros representantes futuros". Os levellers pensavam que o Estado se dissolvera no curso da guerra civil; até que ocorresse uma nova legítima fundação, existiria um estado de natureza no qual somente vigia a autoridade da espada. Mas o único uso justo da força militar seria o destinado a devolver o poder ao povo. Era este o propósito do Acordo do Povo, o novo contrato social leveller para dar ao Estado uma nova fundação, que foi submetido em outubro de 1647 ao Conselho do Exército.[49]

O Acordo do Povo foi discutido por oficiais e soldados, em Putney, nos dias que se seguiram a 28 de outubro. Tudo que devemos é remeter o leitor a esses debates, fundamentais para a teoria da democracia. Se os agitadores tivessem conseguido alcançar o controle do Exército, uma teoria leveller da ditadura militar a serviço da democracia decerto teria vindo à luz: se posteriormente os levellers repudiaram a violência militar, foi porque desaprovavam as finalidades com que foi utilizada essa violência. Mas já no curso dos debates de Putney os agitadores tinham perdido a iniciativa que fora sua nos gloriosos meses de março a agosto. Agitadores de cinco regimentos de cavalaria haviam sido destituídos por seus eleitores, sob a suspeita de estarem corrompidos pelos oficiais; foram substituídos por novos delegados. E foram esses novos agitadores que apresentaram o Acordo do Povo ao Conselho do Exército.

Não conhecemos o teor integral dos debates no Conselho do Exército. Parece que a uma certa altura se chegou a um consenso no sentido de se marcar uma assembleia geral, na qual os agitadores pretendiam que o Acordo do Povo fosse aceito pelo Exército como um todo. O Acordo recebera emendas ampliando substancialmente o direito de votar — que seria estendido a todos os soldados e a todos os

demais ingleses do sexo masculino, exceto criados e mendigos. Por-se-ia fim ao estado de natureza, e a República inglesa seria restaurada sob um regime democrático. Porém Cromwell e Ireton reagiram num contra-ataque perfeitamente cronometrado. Os agitadores destituídos repudiaram o novo programa;[50] e de algum modo os generais recuperam a autoridade. A 8 de novembro os agitadores foram mandados de volta a seus regimentos, o Conselho do Exército teve seus trabalhos adiados por uma quinzena, e em vez da assembleia geral se realizaram três reuniões separadas.

Por essa ocasião se invertera por completo a situação que reinava no mês de junho. Antes os soldados rasos estavam unidos e era deles a iniciativa: os agitadores capturaram o rei, e os oficiais tiveram de aceitar o fato consumado na assembleia geral de Newmarket como o único meio de preservar a unidade do Exército. Agora, porém, os soldados já estavam divididos e tinham perdido toda iniciativa, quando chegou como uma bomba a notícia de que Carlos I fugira de seu cativeiro militar no dia 11 de novembro. Havia já algum tempo que os radicais discutiam de maneira absolutamente teórica a possibilidade de tomarem em mãos o rei, e é bem possível que os oficiais superiores (os "Grandes" do Exército) tenham encorajado, deliberadamente, a fuga de Carlos.[51] Pairava a ameaça de uma nova guerra civil; a unidade do Exército precisava ser refeita; mas isso agora significava a submissão dos radicais aos generais. Assim se realizaram as três assembleias, em vez da única, na qual os agitadores depositavam suas esperanças. Prometeu-se que os soldos em atraso seriam pagos, e houve algumas declarações bastante vagas sobre reformas políticas. Fairfax ameaçou demitir-se caso essas propostas não fossem aceitas. "Fostes alimentados de papel por tanto tempo", bradaram os agitadores; "podeis fazer novos oficiais", acrescentou o leveller Wildman.[52] Contudo, nas condições políticas que ora prevaleciam, somente restava como possibilidade a completa rendição. Houve uma curta escaramuça quando dois regimentos tentaram, contra ordens superiores, participar da primeira assembleia parcial, em Corkbush Field, perto de Ware: o oficial de mais elevada patente autorizado a ficar com essas tropas foi o nosso conhecido capitão Bray. Conta-se que ele afirmou que "não havia autoridade visível no reino além do general" — e, teria acrescentado, "o general não era infalível".[53] Mas o fato é que a disciplina foi rapidamente restabelecida, e em vez de ser lido o Acordo do Povo à frente de cada regimento, o recruta Richard Arnold

foi fuzilado à testa do seu. Não temos então como estranhar que dois dias depois, em outra assembleia parcial perto de Kingston, os regimentos afirmassem que "estavam perfeitamente dispostos a se submeter e obedecer". Bray foi preso, assim como o tenente-coronel William Eyres, William Everard, William Thompson e outros homens.[54]

Assim findou a tentativa leveller de conquistar o controle do Exército. Retrospectivamente, parece evidente que a destituição e substituição dos agitadores eleitos pelos cinco regimentos de cavalaria — que parece ter sido feita seguindo sugestões de Lilburne [55] — foram medidas precipitadas, que a maior parte dos soldados rasos não estava preparada para endossar. Pois o que mais preocupava a estes eram os soldos e a anistia, e convicções realistas não eram de todo inexistentes entre eles ("Quem ignora que essas tropas, desde que sejam pagas, seguirão o rei assim que ele estiver bem quentinho no seu trono? Não é verdade que muitos regimentos, em Ware, aclamaram os nomes do rei e de sir Thomas?"). As Declarações dos novos agitadores os mostram, sistematicamente, na defensiva.[56]

O Conselho Geral do Exército reuniu-se de maneira intermitente nas seis semanas que se seguiram ao encontro de Ware, mas ele não tinha mais razão de ser, agora que o dominavam os oficiais superiores, e por isso foi-se dissolvendo pelo começo do Ano Novo.* Em fevereiro e setembro de 1648 ainda houve motins, liderados por antigos agitadores. Em abril, o regimento de Rich tornou a escolher agitadores, que defenderam o Acordo do Povo — mas foram

---

(*) Na Europa houve duas grandes reformas do calendário adotadas no século XVI, as quais a Inglaterra somente adotou na metade do século XVIII. Delas a mais conhecida é a reforma gregoriana (1582), pela qual foram "saltados" dez dias do calendário e, para regular o ano civil pelo solar, suprimiram-se os dias bissextos dos anos terminados em -00, exceto os múltiplos de 400 (ou seja, 1600 e 2000 são anos bissextos, mas não 1700, 1800 ou 1900). Essa alteração, imposta por um papa romano quando a Inglaterra já se tornara protestante, é claro que não podia ser aceita pela rainha Isabel. Isso faz que as datas da história inglesa, até a metade do século XVIII, devam sofrer um acréscimo de alguns dias para se converterem nas do calendário continental.

A outra reforma, menos conhecida, é a que consistiu em antecipar para 1° de janeiro o início do ano. Em algumas partes da Europa o ano começava em 1º de abril (daí que este se tenha tornado o dia da mentira, depois da mudança), em outros lugares, como Veneza, principiava em data variável; na França medieval o ano se iniciava pela Páscoa e isso fazia que tivesse entre 330 e 400 dias, havendo então anos que tinham duas vezes o mesmo mês e outros aos quais faltavam determinados meses. Na Inglaterra o ano começava a 25 de março, Dia de Nossa Senhora. Ou seja, a execução de Carlos I, datada de 30 de janeiro del648 em Londres, ocorreu (no "novo estilo" continental, que acabaria substituindo o "velho estilo") a 9 de fevereiro de 1649. Os historiadores usualmente mantêm o dia e o mês do velho estilo, ao se referirem a datas desse período, "corrigindo", porém, o ano — dizem, então, que Carlos I foi decapitado a 30 de janeiro de 1649. É solução prática, mas não devemos esquecer que se trata de uma convenção.

Ultima observação: embora o ano começasse a 25 de março, o Ano Novo era... a 1º de janeiro. Isto se vê, entre tantos casos, nas memórias de Samuel Pepys, o *Diário*, que é um dos melhores documentos para a Inglaterra da Restauração. A cada ano, por ocasião do "Ano Novo", ele faz o balanço de sua economia e de sua moral. É também o caso, aqui. (N. T.)

dispersados, à força, por seus oficiais. Mediante hábeis manobras, os generais conservaram o controle da situação tanto durante quanto após a segunda guerra civil. No verão de 1648, Henry Marten e o tenente-coronel leveller William Eyres formaram com voluntários um regimento de cavalaria "para defender a liberdade do povo contra quaisquer tiranos que sejam". "Os rústicos de Berkshire" e outros condados, "os homens mais baixos e vis" correram a alistar-se: esperavam "nivelar todas as espécies de povo, da mais alta até a mais baixa". Mas, assim que terminou a segunda guerra civil, essa força de novíssimo tipo foi incorporada ao Exército e neutralizada.[57]

Na crise política que se sucedeu à segunda guerra civil, culminando no expurgo dirigido pelo coronel Pride e na execução do rei, Ireton utilizou petições da soldadesca para atingir os seus objetivos políticos próprios; os oficiais superiores exploraram desdenhosamente e depois descartaram os levellers, "gente que não temos por que recear", nas palavras de Cromwell.[58] Algumas das formas recomendadas pelos levellers foram adotadas — a república, a abolição da Câmara dos Lordes — mas sem nada respeitarem do conteúdo democrático que, segundo a perspectiva desses revolucionários, seria a condição mais que necessária para dar legitimidade à intervenção militar na política. Os líderes levellers foram presos, e os regimentos radicais viram-se provocados a um motim, que foi esmagado em Burford no mês de maio de 1649. Assim terminou a democracia no Exército. Assim terminaram, de fato, os levellers.

Ficaram um mito, e um elenco de mártires — Richard Arnold, executado em Corkbush Field; Robert Lockier, fuzilado em 27 de

abril de 1649, sendo o seu funeral nas ruas de Londres uma das maiores manifestações políticas da Revolução; o corneta Thompson e os caporais Church e Perkins, fuzilados, em Burford a 15 de maio; William Thompson, irmão do mártir de Burford, morto três dias depois perto de Wellingborough. Bray só foi solto em 1651. Não se ouve falar em agitadores depois de maio de 1649 — até a sua reaparição nos anos 1659-60.[59] Nessa peça também houve vilões, como Cromwell e Ireton, White, que parece ter desempenhado o papel de traidor durante as negociações de Burford, e "Judas Denne", um dos líderes dos regimentos rebelados, que salvou a vida humilhando-se e pregando um sermão de arrependimento perante os seus companheiros de cativeiro na igreja de Burford. Mais tarde nós tornaremos a encontrá-lo na qualidade de ministro batista.

Já o mito foi o do exército popular, que jurara não se desmobilizar ou dissolver antes de atingir os seus objetivos democráticos, porém foi traiçoeiramente derrotado por generais maquiavélicos que o enxergavam como uma simples máquina profissional de guerra e o utilizaram para satisfazer as suas ambições e metas egoístas. Assim traindo o povo, os generais traíram também a Deus. A 28 de outubro de 1647, o ex-capelão militar John Saltmarsh escrevia: "Não cumpristes em relação ao povo aquilo que ele, com justiça, de vós esperava ... A sabedoria da carne vos enganou e conquistou".[60] Poucas semanas mais tarde, ele ergueu-se de seu leito de moribundo e, sob o intenso frio do inverno, cavalgou de Ilford até o quartel-general do exército, em Windsor, para dizer a Fairfax (sem tirar o chapéu da cabeça) que "o Senhor agora os tinha abandonado e não permitiria que prosperassem, porque eles O haviam abandonado, a Ele, seu princípio original".[61] Muitos dos personagens deste livro fizeram seu aprendizado no Exército de Novo Tipo: William Dell, William Erbery, John Webster, Henry Pinnell, Thomas Collier, que foram capelães militares; o pentamonarquista John Spittlehouse, o digger Everard, os ranters Bauthumley, Clarkson, Coppe e Salmon, e muitos quacres, entre eles James Nayler e William Deusbury, bem como, provavelmente, John Bunyan.[62] Milhares de seguidores seus devem ter compartilhado experiências, lealdades e esperanças análogas. Essa comunhão de memórias havia de se conservar, ainda que o corneta Joyce se tornasse coronel do Exército e especulador de terras, e Sexby acabasse conspirando junto com os próprios realistas.

A ideia de que o Exército representava o povo da Inglaterra ou, o que era mais freqüente, o povo de Deus na Inglaterra, ainda foi avançada algumas vezes, de quando em quando;[63] mas, depois de 1649, passou a expressar a convicção dos milenaristas, não a dos democratas. Para estes últimos, a derrota política foi completa e irreversível. "O fundamento da guerra passada entre o rei e vós [o Parlamento] foi uma competição para saber se ele ou vós havíeis de exercer o supremo poder sobre nós", afirmava uma petição leveller, apenas uma semana após o encontro de Ware; "por isso é vão esperar um acordo de paz entre nós até ficar clara e justamente determinado o ponto seguinte: que não pode haver liberdade alguma em nenhuma nação na qual o poder de legislar não reside apenas no povo ou em seus representantes". "A controvérsia toda não é só para saber de quem os pobres serão escravos?", perguntava o panfleto leveller intitulado *The Mournfull Cries of Many Thousand Poore Tradesmen* (As lamentações de muitos milhares de pobres artesãos), em janeiro de 1648.[64] A experiência de uma política democrática fora tentada, no lugar mais favorável possível, o Exército, que constituía um cadinho de homens bem dispostos e politicamente conscientes; e mesmo ali ela falhara. Falhara, segundo o mito, não porque as ideias fossem erradas, porém porque os generais eram muito perversos, os líderes radicais demasiado crédulos, a massa dos seus possíveis liderados muito pouco consciente da importância das questões em jogo. O pecado, para falarmos a linguagem do século XVII, havia triunfado.

Este é, em linhas gerais, o pano de fundo que devemos levar em conta quando considerarmos tentativas posteriores de se atingirem objetivos políticos democráticos — os diggers recorrendo à infiltração pacífica, ao contrato e aos apelos a Oliver Cromwell; os pentamonarquistas, esperando que uma intervenção direta do rei Jesus na política inglesa proporcionasse os efeitos que métodos políticos democráticos haviam sido incapazes de produzir; os seekers e ranters, menos diretamente envolvidos na política, porém tão preocupados quanto os quacres com o problema do "pecado" e empenhados em escapar de sua onipresença. O que impressiona o historiador é ver quantos objetivos políticos todos esses grupos tinham em comum — a abolição dos dízimos e da Igreja oficial, a reforma do direito e do sistema educacional, a hostilidade às hierarquias de classes. Contudo, quanto aos meios que pregam para alcançar esses

fins idênticos eles diferem profundamente, pois se debatem nas águas turvas de uma sociedade da qual, em última análise, não têm como escapar. "Pecado" é o reflexo, nas mentes dos homens, das realidades dessa sociedade.

Porém um grande sucesso os radicais do Exército tiveram. Quem melhor o expressou foi o seu inimigo, Clement Walker:

> Eles jogaram todos os mistérios e segredos do que é governar ... perante o vulgo (como se lançassem pérolas a porcos), e ensinaram a soldadesca e a plebe a fuçá-los tão a fundo que era como reduzir todos os governos aos primeiros princípios da natureza ... Destarte fizeram o povo tornar-se tão curioso e tão arrogante que jamais terá a humildade necessária para submeter-se a um governo civil.[65]

CAPITULO 5

O NORTE E O OESTE

O norte da Inglaterra, que dizem desolado e estéril, que contam como a menor dentre as nações: é porém de ti que brotou o ramo e nasceu a estrela que alumia toda a região que te circunda.

Edward Burrough, *To the Camp of the Lord in England* (Ao exército do Senhor na Inglaterra, 1655), in *The Memorable Works of a Son of Thunder and Consolation* (As memoráveis obras de um filho do trovão e da consolação, 1672), p. 66.

/ *OS RECANTOS OBSCUROS DO REINO*

A conhecida oposição entre o norte e oeste realistas e o sul e leste parlamentares, durante a guerra civil, expressa também um confronto entre o norte e o oeste, relativamente atrasados, e o sul e o leste, economicamente avançados. O norte e o oeste eram considerados pelos partidários do Parlamento como "os recantos obscuros do reino", nos quais a pregação existente era de todo insuficiente, a despeito dos esforços de muitos puritanos que tentaram subvencioná-la.[1] Em 1641 Lorde Brooke observava que "sequer há um ministro em condados inteiros, como os de Cumberland, Westmorland, Northumberland e, mais que tudo, no País de Gales".[2] Dezoito anos depois Richard Baxter dizia haver "multidões na Inglaterra, e mais ainda em Gales, na Cornualha, Irlanda e nas Highlands, praticamente incapazes de falar qualquer coisa racional sobre coisas comuns". Serão elas, perguntava, "capazes de ter o poder soberano e de governar a república?".[3]

E no entanto um dos paradoxos desse período é que, dentre os grupos sectários mais radicais, os quacres nasceram quase exclusi-

vãmente no norte da Inglaterra, ao passo que os batistas foram muito fortes em Gales. O novo movimento dos independentes, na Inglaterra, foi destruído pelos galeses, no dizer de Erbery; "as Igrejas consagradas receberam os mais duros golpes dos santos nortistas, tanto na Inglaterra quanto em Gales ... O espírito de João reside no norte da Inglaterra e o espírito de Jesus, que sobe no norte de Gales, quer destruir todas as Igrejas do sul ... O furacão vem do norte".[4] A contar do começo dos anos 1650, houve uma rápida expansão dos batistas particularistas em Gales[5] e dos quacres por todo o norte da Inglaterra. A luz de Deus que surgiu no norte, dizia Burrough, põe a nu a abominação dos ensinamentos e culto ingleses e não iluminará apenas esta nação porém "se difundirá por sobre reinos".[6] Os seus inimigos concordavam em falar dos "quacres nortistas"; Ephraim Pagitt dizia, em 1654, que os quacres "se compunham do refugo do povo vulgar" e que "se concentravam principalmente nas partes do norte".[7] "Essa crença no livre-arbítrio ... está aumentando ... nestas partes do norte", escreveu Paul Hobson em 1655, referindo-se especialmente a Hull.[8] Antes, Hugh Peter e outros já haviam notado que os condados da fronteira galesa, Herefordshire e Worcestershire, estavam "maduros para o Evangelho", e de Glamorgan seguiram emissários para Londres, em 1649, com o objetivo de pedir que fossem enviados pregadores.[9] Quando os quacres se voltaram para o sul, em 1654, fizeram grandes progressos entre "esses homens tenebrosos" da tenebrosa Cornualha, assim como em Gales, e de modo geral entre os tecelões, especialmente em Gloucestershire.[10]

O paradoxo fica salientado pelo fato de que os ministros puritanos, do tipo que então havia no norte, haviam sido quase todos expulsos pelo arcebispo Neile durante a década de 1630.[11] Outros fugiram de suas paróquias no norte ou em Gales no correr da guerra civil, quando suas áreas foram ocupadas pelas forças realistas. Erbery fornece outra razão para haver tão poucos ministros ordenados por bispos no norte e em Gales: "eles acorreram a paróquias ricas, das quais haviam sido expulsos os ministros malignos".* Erbery profetizou que "os santos construirão nesses velhos lugares

(*) *Malignant* é uma expressão usada do lado revolucionário para depreciar os partidários do rei Carlos. (N. T.)

vagos ... — não homens que se dizem ministro, porém aqueles que o povo disser ministros".[12] De fato, já em 1646 o olho de lince de Thomas Edwards notava que "emissários das igrejas separatistas vieram infestar e envenenar ... Yorkshire e essas partes do norte, ... Bristol e o País de Gales". "As seitas começam a proliferar por este norte, por faltar regimento e disciplina." Em Halifax já se reunia uma congregação de independentes. Thomas Collier ajudou a estabelecer uma congregação batista na área de Taunlon. Capelães militares como Collier tinham especial interesse nesse trabalho. Comenta Edwards: "É verdadeiramente triste constatar que em todas as cidades e burgos (na sua maior parte) tomados pelas forças do Parlamento venha brotar esse fruto: que erros e heresias abundem, e que sectários de toda espécie colham postos de lucro e poder".[13] O lugar em que se travava essa luta por posições de influência era o Exército — pois o Parlamento e o clero presbiteriano se encontravam muito longe. Foi em vão que Herbert Palmer conclamou a Câmara dos Comuns, em 1646, a preencher os púlpitos abandonados no norte: "Serão as igrejas ... os vossos castelos mais fortes, se as abastecerdes de ministros". Mas, como ele acrescentava melancolicamente, concordando com Erbery, seria necessário um salário mais substancial para persuadir "comandantes espirituais" a lutarem as batalhas do Senhor no norte.[14] Um dos correspondentes do *Mercurius Politicus* ainda dizia, em novembro de 1650, que pregadores no norte "prestarão serviço tão bom ao Estado quanto se houvesse um regimento de linha em cada condado".[15]

Foi para suprir essa falha que se instituíram as Comissões para a Propagação do Evangelho no Norte e em Gales. Mas os pregadores itinerantes muitas vezes eram artesãos que não haviam recebido qualquer espécie de ordens, de modo que o clima geral da propagação se revelou inaceitável, por demasiado radical, ao clero presbiteriano e à pequena nobreza agrária. O seu objetivo, no dizer de Clement Walker, consistia em "pregar doutrinas antimonárquicas e sediciosas ao povo (doutrinas estas convenientes ao que eles chamam de governo atual), em instigar a multidão celerada e a ralé cismática contra todos os homens de mor qualidade que há no reino, e em concertá-los, em cada condado e somados ao exército, em associações voltadas contra todos os lordes, fidalgos, ministros, advogados e homens ricos e pacíficos".[16] Anthony Ashley Cooper observou, em 1654, que numa viagem por Gales tinha visto "todas as

igrejas desprovidas de pastores, com exceção de uns poucos merceeiros e mais gente de sua espécie que antes cumpriram dois anos de serviço militar".[17]

Lawrence Stone sugere, ademais, que havia muito menos escolas particulares, dirigidas por sacerdotes, no norte e oeste do que no sul e leste, o que certamente foi um fator importante para aumentar o fosso cultural entre essas duas regiões.[18] Não basta, portanto, a influência do puritanismo sulista para explicar a súbita irrupção de ideias religiosas radicais nas regiões remotas do norte, oeste e sudoeste da Inglaterra, bem como em Gales. Outras explicações são necessárias. O tradicional puritanismo meridional de variedade presbiteriana tinha influência apenas em áreas isoladas do norte (Lancashire, Newcastle, West Riding) e praticamente nenhuma em Gales, se excetuarmos a parte de Worcestershire e Herefordshire ao longo da fronteira galesa, que estava submetida à influência de Harley. Pois, ali, sir Thomas Harley, "trazendo ministros de reconhecida santidade e respaldando-os com sua autoridade, fez difundir a religião em seu pequeno canto do mundo".[19] Porém essa ausência do presbiterianismo tradicional não significa que não houvesse movimentos religiosos populares em tais lugares, menos ainda que neles não houvesse tradições de rebelião popular.

A. G. Dickens e J. A. F. Thomson documentaram a existência de uma pujante tradição lolarda, especialmente no West Riding de Yorkshire. H. Barbour assinalou que, em seus primeiros tempos, os quacres tiveram maior presença nas áreas que forneceram a participação popular na revolta conhecida como a Peregrinação da Graça, de 1536-37.* As baladas de Robin Hood originavam-se no norte.[20] Afirmava-se que os familistas eram mais fortes no norte, e também havia os grindletonianos do West Riding, dos quais tratarei logo adiante: pode ser que eles constituam a ligação entre os familistas e os quacres.[21] Mas desses grupos só ouvimos falar por acaso, quando se defrontam com problemas, como foi o caso do grupo de antinomistas de Barnstaple que se encontravam secretamente em casas particulares, no começo dos anos 1620. O seu

---

(*) Movimento liderado pela alta nobreza católica, com apoio popular, no norte da Inglaterra; sob o estandarte das cinco chagas de Cristo, os "peregrinos", católicos fiéis, protestavam contra a política protestante de Henrique VIII. (N. T.)

grupo se compunha de serviçais de ambos os sexos e de outros membros das classes mais baixas.[22] A região que podemos chamar de Centro-Oeste da Inglaterra foi o teatro de vários levantes contra o cercamento privado de terras comunais, pelo final da década de 1620 — Dorset, Gloucestershire, Worcestershire, Shropshire, Wiltshire. Foi ainda essa a parte do país em que se deu o movimento dos Clubmen, em 1645. Clarendon atesta que havia apoio à causa do Parlamento em meio à gente comum de Yorkshire, Lancashire, Shropshire, Cheshire e do norte de Gales, da floresta de Dean e dos condados do sudoeste.[23] Seus dizeres são confirmados por muitas outras fontes.[24] Mesmo na distante Carlisle, a "vil ralé" tentou tomar a cidade para o Parlamento em 1643 e "fez os mendigos montarem a cavalo".[25]

Todas estas considerações podem ajudar-nos a entender por que o Exército de Novo Tipo, "marchando para cima e para baixo do reino, a fim de cumprir a tarefa de Deus e do Estado, ... deparou com tantos cristãos já muito iluminados pelo Evangelho ... em lugares nos quais não houvera nenhuma pregação evangélica".[26] O dr. R. C. Richardson, a mais notável autoridade sobre o puritanismo em Lancashire e Cheshire, observa que este era mais forte nas cidades de mercado e nas áreas pastoris, como podíamos prever partindo dos trabalhos de Joan Thirsk. Também observa que, nos lugares onde o puritanismo se desenvolvera já antes de 1642 à volta de algum titular de benefício ou de uma cátedra numa cidade, ele veio a envolver mais e mais os leigos, que tantas vezes resultaram muito mais radicais do que os seus ministros; pois é verdade que numerosas vezes o puritanismo acabou se dirigindo num sentido anticlerical. Da mesma forma, nas grandes paróquias, os vigários que oficiavam nas capelas mais afastadas acabavam dependendo financeiramente de sua congregação. Também nesse caso os leigos tendiam a infletir-lhes uma orientação radical.[27]

O puritanismo presbiteriano tradicional, de classe média, nunca deitou raízes fundas no norte, menos ainda em Gales e no sudoeste da Inglaterra. No norte houve bolsões de puritanismo nos distritos pastoris-industriais de Lancashire oriental e no West Riding de Yorkshire, bem como na região em torno de Newcastle.[28] Nesses lugares a congregação muitas vezes tomava a dianteira nas matérias religiosas; podemos ver como, assim que se garantiu a liberdade de consciência, isso foi desembocar em "prédicas de

artesãos" e em separatismo religioso. A derrota dos exércitos realistas na guerra civil e a falência do clero tradicional criaram um vazio espiritual ainda maior do que nos centros puritanos mais tradicionais do sul e do leste. Contudo, esse foi um período em que as regiões mais prósperas eram as de pastagem e cultivo. Em 1652, Blith destacou "as regiões cobertas de matas de Worcestershire, Warwickshire, Staffordshire, Shropshire, nos limites do País de Gales e na direção do norte da Inglaterra", como modelos de desenvolvimento pecuário combinado com indústria. Essa prosperidade é confirmada por um deslocamento de população para o norte e oeste da Inglaterra, e pela reconstrução de casas de camponeses feitas de pedras, no norte, sudoeste e Gales.[29]

Os quacres, cujos chefes iniciais eram quase exclusivamente pequenos proprietários rurais e artesãos nortistas, surgiram face a esse pano de fundo. Os quacres de Lancashire incluíam antigas vítimas e oponentes dos senhores rurais realistas, que haviam adquirido experiência na organização de lutas resistindo a aumentos de foros, a corveias e cobranças de dízimos que caracterizavam a opressão desses proprietários.[30] Os levellers mostraram-se ativos em Lancashire por todo o ano de 1649.[31] Mas tais homens podiam ainda inspirar-se em tradições mais antigas de luta clandestina, que de um momento para outro, após a vitória do Parlamento, podiam se manifestar à luz do dia. Quando George Fox cavalgou para o norte, em 1651, encontrou congregações de seekers ou de "batistas dispersos" à sua espera por toda a parte, entre os agricultores pequenos proprietários dos vales de Yorkshire e de todas as áreas de Lancashire e Cumberland nas quais se associavam atividades pastoris e industriais. Por volta de 1656 o quacrismo "começou a difundir-se, pujante", nos condados do sudoeste da Inglaterra.[32] Em Gales e nas marcas os batistas particularistas foram os primeiros a ocupar o espaço espiritual vazio, embora em alguns lugares fossem superados pelos quacres.[33] Os pentamonarquistas nunca tiveram muita influência no norte, nem mais que uma penetração superficial em Gales, embora a sua presença fosse a mais forte em Devon e na Cornualha. B. Capp pensa que o pentamonarquismo seria um movimento especificamente urbano: ele encontrou poucos sinais de ligação entre a Quinta Monarquia e as áreas florestais antes da década de 1670.[34] Parece que foi basicamente em reação a esse desafio radical que o clero tradicional das regiões mais afastadas juntou-se

ao movimento liderado por Richard Baxter com o intuito de criar associações voluntárias de pastores em nível de condado, numa espécie de "presbiterianismo de baixo para cima".[35]

"Os que vêm do norte são as piores pestes da nação", afirmou em 1656 o deputado de Southwark; "de lá nos vieram os diggers".[36] Samuel Highland pensava sobretudo em James Nayler e nos quacres, e estava errado acerca da maior parte dos diggers, ao que sabemos. Mas tinha razão a respeito de seu principal teórico, Gerrard Winstanley, que nascera em Wigan; e poderia, caso se desse ao trabalho, acrescentar o nome do ranter Lawrence Clarkson, nascido em Preston; ou os de John Saltmarsh (que foi descrito, em 1648, como sendo "agora o principal dos familistas da Inglaterra"[37]), John Webster e Henry Jessey, todos originários de Yorkshire; ou ainda o de John Lilburne, da Nortúmbria. Se levasse sua investigação até Gales e a fronteira galesa poderia citar também Vavasor Powell, Morgan Lloyd, Walter Cradock, William Erbery; o sociniano John Bidle, de Yorkshire; os pentamonarquistas Thomas Harrison e Henry Danvers, de Staffordshire; o leveller William Walwyn, de Worcestershire; Hugh Peter e John Carew, da Cornualha.

E esta ainda não é a história completa do impacto cultural exercido pelo norte e o oeste sobre as regiões mais avançadas do sul e leste. Quem são os maiores poetas metafísicos? John Donne está separado por pelo menos uma geração do avô escocês que mandou seu filho mais novo ser aprendiz em Londres.[38] Porém George Herbert e Henry Vaughan são galeses, Andrew Marvell é de Yorkshire, assim como o pai de Crashaw; Traherne veio das marcas galesas. Num segundo escalão podemos acrescentar Lorde Herbert, de Cherbury, John Davies, de Hereford. Inigo Jones era de ascendência galesa. Se nos voltamos para o campo das matemáticas e da ciência, e em especial para aquele mundo crepuscular da alquimia e magia que os historiadores agora estão reconhecendo cada vez mais como tendo uma importância crucial nas origens da ciência moderna, deparamo-nos com Robert Recorde, John Dee, Robert Fludd, Matthew Gwynne, Edmund Gunter, Thomas Vaughan e Edward Somerset, marquês de Worcester, todos eles galeses ou descendentes de galeses;[39] Jeremiah Horrocks, de Lancashire, William Turner, de Northumberland, Henry Briggs e Henry Power, ambos de Halifax, e os cientistas do grupo de Towneley, bem da fronteira de Lancashire, que levaram barômetros para o alto de Pendle Hill, a colina de

George Fox.[40] Seria interessante um estudo sério das conseqüências culturais da união da Grã-Bretanha, encetada pelos Henriques VII e VIII, desenvolvida por Jaime I e completada pelo Exército de Novo Tipo.

2 OS GRINDLETONIANOS

O grindletonismo é a única seita inglesa que deve o seu nome a um lugar e não a uma pessoa ou a um conjunto de crenças,[41] e esse dado é importante. Pois, embora Roger Brearley, vigário de Grindleton entre 1615 e 1622, tenha grande destaque na história do movimento, este provavelmente nasceu antes dele e certamente lhe sobreviveu. Os vales dos Peninos e as terras baixas de Cleveland, estendendo-se de Bradford até o extremo noroeste de Yorkshire, proporcionavam refúgios seguros para quem se recusasse à ortodoxia religiosa. O familismo provavelmente deitou bases nessa parte da Inglaterra durante o reinado de Isabel, despertando um interesse que se difundiu por quase toda a região. Enquanto Brearley foi vigário, contava-se o seguinte: "muitos vão a Grindleton [vindo de Giggleswick, a uns onze quilômetros de distância] e negligenciam a sua igreja paroquial ...". Muitas vezes Brearley pregava fora de sua paróquia. Por volta de 1627 opiniões "que se aproximam das da seita dos chamados grindletonianos" foram detectadas a poucos quilômetros de York.[42] Brearley mudou-se em 1622 para Kildwick, dezesseis quilômetros a leste de Grindleton, e em 1631 deixou a própria diocese, porém três anos depois John Webster tornou-se vigário de Kildwick, a poucos quilômetros da residência de John Lambert, em Kirby Malham. Sabe-se que por volta de 1635 Webster teve problemas com os tribunais eclesiásticos, acusado que foi de grindletoniano.[43] No seu *Examen Academiarum* ele cita Brearley.[44] Na década de 1650 foi mestre-escola em Clitheroe, do outro lado da divisa com Lancashire, e vinha ocasionalmente pregar em Grindleton.[45]

O mais interessante em Grindleton é o papel que a congregação de fiéis desempenhou na constituição da heresia — o que nos faz recordar as observações de R. C. Richardson a propósito das congregações que aceleravam a radicalização religiosa em Lancashire. O acordo de 1587 pelo qual *freeholders* e *copyholders* decidem dividir e cercar um terreno comunal sugere que havia uma forte

tradição local de independência.[46] Na paróquia não havia titular ou pastor residente, apenas um vigário, provavelmente contratado pela congregação e que por isso se presume tivesse convicções aceitáveis pelos fiéis. Assim é que, em 1617, cinqüenta acusações foram formuladas contra Roger Brearley *e a sua congregação*. Algumas delas parecem muito mais radicais do que as ideias que o vigário publicou em seus sermões, ou mesmo do que as que podemos encontrar nos seus escritos impressos postumamente. É provável que se trate de conseqüências desenvolvidas por membros leigos de sua congregação; em 1627 pelo menos três leigos foram indiciados com base em novas acusações, entre as quais a de realizarem reuniões particulures.[47]

Entre as cinqüenta acusações de 1617 figuram as crenças que se seguem:

> (1) Devemos confiar mais num ímpeto que nos venha do espírito do que no próprio Verbo; (2) é pecado crer no Verbo ... faltando um ímpeto do espírito; (3) o filho de Deus afetado pelo poder da graça desempenha tão perfeitamente cada um de seus deveres, que seria pecado ele pedir perdão por qualquer falta que cometesse, tanto quanto à forma, como quanto ao fundo; (7) o cristão confirmado não pode jamais cometer um pecado grave; (14) uma alma santificada deve almejar a glória divina de tal forma que nunca haverá sequer de pensar na salvação; (33) quem tenha dentro de si o espírito pode ler, rezar ou pregar sem necessitar de qualquer tipo de ordens; (38) nem o pregador nem eles nunca incluem o rei em suas preces ... Não sabem se ele figura ou não entre os eleitos; (46) não poderão ter maior alegria no céu do que têm nesta vida graças ao espírito.[48]

O próprio Brearley afirma que a vitória sobre o pecado liberta os fiéis do inferno e da morte.

A crença em que o espírito prevaleça sobre a letra da Bíblia, a recusa da importância da ordenação, a possibilidade de viver sem pecado e atingir o céu já nesta vida: essas convicções nós voltaremos a encontrar. Representaram elas um sério desafio ao calvinismo tradicional, podendo até mesmo ameaçá-lo em momentos de maior crise. Em 1622, quando Thomas Sheppard tinha uns 17 anos e se sentia em profundo desespero, "ouviu falar em Grindleton" e perguntou-se "se esse glorioso estado de perfeição não poderia constituir a Verdade?", e ainda se os pregadores cujas doutrinas tanto o

haviam aterrorizado "não seriam, eles e seus livros, de um legalismo restrito".[49] Uma súbita conversão o devolveu da heresia ao calvinismo, e assim ele partiu para a Nova Inglaterra, onde seria pastor bem-sucedido. Lá o governador Winthrop atribuía as heresias de Anne Hutchinson às doutrinas grindletonianas.[50] Quando, na década de 1640, Calvino e a sua predestinação estavam sendo contestados na Inglaterra por todos os lados, voltou-se a ouvir as vozes dos "familistas grindletonianos"[51] — especialmente em meio leigo. John Webster estava estreitamente associado ao galês William Erbery; Robert Towne, vigário de várias paróquias no oeste de Yorkshire e no leste de Lancashire desde a década de 1630 até 1664, foi acusado em 1640 de ser um grindletoniano.[52] Roger Williams chamou de grindletonianos os líderes quacres John Camm e Francis Howgill, embora seja mais comum estes serem acusados de seekers; e Thomas Bancroft (1657) deixou-nos um relato de como ele próprio se converteu da fé grindletoniana à quacre.[53]

Finalmente, embora eu tenha sugerido que a própria congregação de Brearley pode ter-se radicalizado mais que ele, é preciso observar que ele mesmo já aponta para os anos 1640 e 1650. O que poderia ser mais significativo do que o único bom poema que ele compôs, *Self civil war* (A guerra civil dentro do homem)?

> A perfídia em que afundo eu mesmo a finjo...
> Comigo não me acordo um só segundo...
> Confio em mim, de mim já desconfio...
> Viver sem mim não posso nem comigo...[54]

Nele encontramos o "duplo coração" do conterrâneo yorkshireano de Brearley, Andrew Marvell, que desempenha papel central em todo o conjunto da poesia metafísica; a ele se ligam a insatisfação e perturbações espirituais que dispuseram tantas congregações de seekers, em Yorkshire, Lancashire, Cumberland e Westmorland, a acolher favoravelmente as mensagens de George Fox e James Nayler. De maneira análoga viria John Webster a associar a descrença grindletoniana num clero educado e ordenado a um programa audacioso de reforma do ensino superior. Grindleton, aos pés de Pendle Hill, o Monte da Visão de George Fox,[55] talvez mereça um papel mais destacado do que usualmente lhe é dado nos mapas da Inglaterra seiscentista.

3 UM BALANÇO PROVISÓRIO

Os historiadores da ciência costumam distinguir entre as causas "internas" e as "externas" para o progresso no conhecimento científico: situam de um lado o desenvolvimento lógico de estruturas de ideias, de outro a reação a pressões sociais e necessidades técnicas. Cada um desses conjuntos tem uma importância nítida na história da ciência. Neste livro o que procuro é examinar as causas externas e internas para o florescimento das ideias radicais de toda espécie durante a década que se seguiu ao término da guerra civil inglesa.

Nos capítulos 3, 4 e 5 salientei o contexto social — o isolamento e liberdade que permitiram que se desenvolvessem ideias radicais em algumas comunidades de regiões florestais ou pastoris; a mobilidade que caracterizava a sociedade capitalista dos primórdios, servida por mascates, artesãos itinerantes, bufarinheiros; as multidões de homens sem senhores, vagabundos e pobres nas cidades, que não se encaixavam mais nas categorias de uma sociedade agrária e hierárquica. A grande mistura efetuada pela guerra civil aumentou rápida e notavelmente tanto a mobilidade social quanto a geográfica. O próprio Exército de Novo Tipo pode ser considerado como um corpo de homens sem senhor em movimento. Da mesma forma que, num quadro de liberdade religiosa, mascates e artesãos ambulantes podiam tornar-se sacerdotes itinerantes, também o Exército de Novo Tipo — o principal protagonista na luta pela liberdade religiosa — tinha os seus pregadores operários e as suas "Igrejas da Reunião".* Esse novo exército articulou os grupos radicais até então desconhecidos e que estavam dispersos pelos quatro cantos do reino, e muniu-os da confiança que lhes fazia falta, especialmente no norte e oeste mais afastados. Ele também serviu como um notável exemplo de mobilidade social.

O Novo Tipo foi o fósforo que ateou fogo à pólvora. Porém, uma vez acesa esta, verificou-se que havia grande quantidade de material combustível nas proximidades. Para avaliar esse fato

---

(*) Nome que os separatistas ou sectários davam a suas igrejas *Gathered Churches*, porque nelas se reuniam os eleitos, que tendo a graça divina se haviam separado da Igreja oficial, a do Anticristo. (N. T.)

precisamos examinar o desenvolvimento das ideias radicais e heréticas na Inglaterra, religiosas umas delas, seculares outras; umas herdadas dos lolardos, outras importadas do continente, mas todas modificadas no contato com a sociedade inglesa em rápida transformação do século XVI e começos do XVII. No capítulo 2 tentei traçar um panorama de algumas dessas tradições; nos capítulos 6, 7 e 8 tratarei de outras dela. Na atmosfera febril e exaltada de liberdade que marcou as décadas de 1640 e 1650 todos esses elementos vieram fundir-se num cadinho do qual haviam de sair compostos novos, nunca dantes vistos.

CAPITULO 6

UMA NAÇÃO DE PROFETAS

> [Escrevi *Gangraena]* por orgulho e vaidade de meu espírito, por desprezar os homens simples e sem estudo que tentam obter conhecimentos por alguma via diferente da que nós, estudados, lhes apontamos; e ainda por um reles temor de que, se eles começassem a se instruir uns aos outros, viéssemos nós ... a perder o domínio que exercemos devido a sermos os únicos juízes em matéria de doutrina e disciplina, graças ao que nossos predecessores foram suseranos de Estados e Reinos; e, finalmente, de que assim viéssemos a perder as vantagens e o fausto em que vivemos graças aos dízimos ... Tudo isso eu vi chegar junto com essa liberdade que os homens comuns foram tomando, de querer investigar todas as coisas ...
>
> William Walwyn, *A Prediction of Mr Edwards His Conversion and Recantation* (Uma predição da conversão e abjuração do sr. Edwards, 1646)* in Haller, *Tracts on Liberty* (Panfletos sobre a liberdade), III, p.343.

1 ASTRÓLOGOS E MILENARISTAS

A maior parte dos ingleses de ambos os sexos ainda vivia, no século XVII, em um mundo mágico, no qual Deus e o demônio intervinham diariamente — um mundo de feiticeiras, fadas e encantamentos. Se fracassassem estes, ainda havia o toque pelas mãos do rei, eficaz na cura de escrófulas.** Arise Evans, nascido em 1607

(*) Ou seja, uma predição, escrita por Walwyn, na qual aparece Thomas Edwards dizendo, *na primeira pessoa*, que havia errado ao criticar os radicais. (N. T.)

(**) Uma tradição que possivelmente data do século XI atribuía aos reis da França e da Inglaterra o poder sagrado de curar, mediante a simples imposição de mãos, quem sofresse de escrófulas. Esse "milagre real" fazia que, na Inglaterra, as escrófulas fossem chamadas de "mal do rei", *King's evil*. A prática perdura até o final do século XVII na Inglaterra e até a Restauração na França. A respeito, ver o clássico de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*. (N. T.)

em Merionethshire, contava que os ladrões de seu tempo costumavam consultar astrólogos ou adivinhos para saber se seriam ou não enforcados.[1] A maior parte das aldeias tinha o seu "curandeiro", sua feiticeira especializada em magia branca: era mais barato recorrer a esses do que a um médico ou advogado. E, se pensarmos um pouco em que mundo eles viviam, será fácil entender por que se considerava tão óbvio que houvesse interferências de ordem milagrosa na vida cotidiana. Nós acreditamos que o universo se rege por determinadas leis simplesmente porque hoje são mais raros do que no século XVII os "atos de Deus".* A generalização do sistema de seguros, incluindo a previdência social, o aperfeiçoamento dos serviços médicos e em especial a prática da anestesia, o fim da peste, a construção de casas de alvenaria, menos sujeitas a incêndios, a alimentação do gado no inverno com forragens de entressafra, fazendo que a primavera deixasse de ser uma estação em que se morria de fome — tudo isso transformou profundamente a rotina da vida. Porém no tempo de que tratamos a insegurança já tradicional na vida medieval se vira agravada pela nova insegurança, a do mercado capitalista. Crises repentinas e de dimensão nacional, como a que afetou a indústria têxtil na década de 1620, faziam intensificar-se a competição econômica; as novas atitudes — expressas nos ditados "um homem pode fazer o que quiser com o que tem" e "cada um por si e Deus por todos" — destruíram o sistema de segurança social que funcionava, é verdade que em escala bastante limitada, na aldeia medieval. Alan Macfarlane e Keith Thomas afirmam que no correr do séculos XVI e XVII *aumentou* a perseguição a bruxas, dado que os responsáveis por ações anti-sociais preferiam culpar suas vítimas em vez de assumirem os seus atos.[2]

O dr. Thomas Beard, que foi mestre-escola e amigo de Oliver Cromwell, teve a sua parte de autor numa vasta literatura que descrevia como Deus castigava quem desrespeitasse o repouso sabático

(*) Os "atos de Deus", em inglês, são o que resulta de forças naturais incontroláveis — furacões, terremotos, tempestades, etc. São uma categoria legal bastante precisa, correspondendo hoje, por seus efeitos, mais ou menos ao que o direito tributário brasileiro chama de "perdas extraordinárias", (N. T.)

ou pecasse de qualquer outro modo — intervindo o Todo-Poderoso direta e brutalmente, para manifestar a Sua desaprovação por algum feito humano. Sir Walter Ralegh, sir Francis Bacon, sir Kenelm Digby e muitos outros futuros membros da Royal Society acreditavam na eficácia simpática da magia, pensando por exemplo que uma hemorragia podia ser estancada, à distância, desde que se aplicasse *à arma que causou a ferida* um lenço embebido no sangue da parte machucada; essa crença John Locke também teve.[3] Não podemos separar a história dos primórdios da ciência e a da magia, nem tem cabimento exaltar bons racionalistas contra maus mágicos, astrólogos ou alquimistas. "Naqueles dias obscuros", comentou John Aubrey referindo-se aos tempos que precederam a guerra civil, "não se via que diferença poderia haver entre astrólogo, matemático e mago".[4] Giordano Bruno, John Dee, Johannes Kepler e Tycho Brahe eram, todos eles, mágicos. John Wilkins, que viria a ser secretário da Royal Society, em 1648 ainda se referia a Dee e Fludd como autoridades em "mágica matemática". Se um isabelino quisesse ouro, tinha dois caminhos à sua frente: promover uma expedição contra os domínios espanhóis no sul do Caribe, ou então praticar a alquimia; sir Walter Ralegh tentou a primeira solução, John Dee, a segunda, e sir William Cecil investiu em ambas.

É verdade que, a longo termo, o protestantismo agiu contra todo tipo de magia, branca ou negra, contra encantamentos, sortilégios, feitiços e filtros de amor. Inumeráveis sermões, que denunciavam a transubstanciação, contribuíram para gerar uma atitude materialista e cética frente ao milagre da missa católica; e de modo geral os milagres foram relegados para o tempo passado. Mas muito tempo passou antes que tais mudanças afetassem as pessoas comuns. Durante esse intervalo, os adivinhos assumiram muitas das funções que antes incumbiam aos padres católicos romanos e que se viram negligenciadas por seus sucessores. O duque de Buckingham, favorito de Jaime I e de Carlos I, tinha seu astrólogo particular, o dr. Lambe; políticos dentre os mais sérios procuravam o parecer de um astrólogo — Oliver Cromwell, Whitelocke, Richard Overton.[5] O teólogo puritano John Preston levava a sério a astrologia;[6] Elias Ashmole, membro da Royal Society, praticava-a. É significativo que fosse fundada em Londres uma Sociedade de Astrólogos mais de uma década antes da Royal Society. Em um nível propriamente popular, "a malícia do clero" não foi capaz, após 1640, de manter a

proibição de que se publicassem livros de astrologia[7] — que então se multiplicaram, junto com grande número de profecias, velhas ou novas. Os almanaques tornaram-se a um só tempo mais numerosos, mais polêmicos e propagandísticos e, ao preço de dois *pence* o exemplar, atingiram um público mais amplo. Também se tornaram mais lucrativos, quando os seus autores tomaram partido durante a guerra civil: 1800 exemplares da *Prophecy of the White King* (Profecia do rei branco), de William Lilly, foram vendidos em apenas três dias, quando de sua publicação em 1644.[8] Os almanaques astrológicos vendiam-se até mais que a Bíblia; segundo alguns contemporâneos eles seriam o fator que, isoladamente, maior dano fizera à causa do rei.[9] É apenas de nosso ponto de vista, de outra época, que parece possível distinguir na ciência do século XVII o que é "racional" e o que não o é. Não podemos utilizar esta sabedoria de pósteros para exibir qualquer condescendência relativamente às crenças de homens como Bacon, Boyle e Newton. Apenas no correr do século as leis da natureza vieram a se enrijecer e cristalizar; antes disso os cientistas foram, dentre todos os homens, os mais sequiosos por demonstrar que a ciência prova a existência de Deus.[10]

Os ingleses, escreveu Fuller em meados do século XVII, conta-se que sempre levam "em seus bolsos uma velha profecia, que podem exibir a qualquer momento para servir a seus desígnios, embora a aplicação que eles façam de predições tão equívocas seja freqüentemente enganosa". O bispo Hacket concordava: "afirma-se que nós, ingleses, somos excessivamente crédulos quanto a profecias vãs, como as atribuídas a Merlim e a autores de sua laia".[11] As profecias de Merlim, da mãe Shipton e de tantos outros provavelmente conheciam circulação muito superior à que podemos documentar. Na década de 1650 vemo-las citadas por pentamonarquistas, ao mesmo título que os livros sibilinos e as profecias de Nostradamus, de Paracelso e de astrólogos.[12]

Lilly especializou-se na aplicação de previsões antigas às circunstâncias das décadas revolucionárias. Na sua *Prophecy of the White King* reelaborava uma profecia atribuída a Merlim.[13] A sua insistência em que adviria "uma limitação ao poder monárquico", o seu apelo, com base em elementos puramente astrológicos, para que Carlos I e o seu Parlamento de Oxford retornassem a Londres, as suas reiteradas previsões de que o rei seria derrotado e conheceria um fim violento podem ter contribuído para produzir esses efeitos.[14]

Para Lilly foi uma feliz coincidência que a sua profecia de que Carlos sofreria um desastre fosse publicada no dia mesmo da batalha de Naseby. "Os seus escritos conservaram o moral dos soldados, dos homens honestos deste país e de muitos de nós no Parlamento", disse um deputado em 1651.[15] Três anos antes o Parlamento lhe concedera a soma de cinqüenta libras, mais uma pensão anual de outras cem. Dele Arise Evans escreveu o seguinte em 1655: Lilly "nada sabe, nem jamais soube, exceto o que o Parlamento lhe mandou escrever".[16] Mas por essa ocasião Evans era seu rival, e menos bem-sucedido, no ofício de profetizar. Lilly deve ter feito muito para tornar, ou manter, aceitável a astrologia aos radicais. Pessoalmente ele tinha — ou escrevia como se tivesse — fortes convicções anticlericais e antiaristocráticas e falou, em 1644, em favor dos pequenos proprietários rurais da Inglaterra e dos soldados.[17] O seu entusiasmo impeliu-o a profetizar, em 1652, "uma supressão de todos os impostos, e o governo de todas as coisas pelo amor".[18]

A Reforma, a despeito de sua hostilidade à magia, estimulara o espírito de profecia. A abolição dos intermediários entre o homem e a divindade, bem como a ênfase na consciência individual, deixavam Deus falar diretamente a seus eleitos. Era obrigação destes tornar conhecida a Sua mensagem. E Deus não fazia acepção de pessoas: preferia falar a John Knox do que à sua rainha, Maria Stuart da Escócia. O próprio Knox agradeceu a Deus ter-lhe dado o dom de profetizar, que assim estabelecia que ele era um homem de boa-fé.[19] O homem comum, conforme mostraram Lutero, Calvino e Knox, podia refazer a história, caso reis e príncipes não cumprissem sua tarefa.

Na Inglaterra, as décadas revolucionárias deram ampla difusão ao que praticamente constituía uma profissão nova — a do profeta, quer na qualidade de intérprete dos astros, ou de mitos populares tradicionais, ou, ainda, da Bíblia. Por isso tem muita importância conseguirmos captar qual o papel das profecias na psicologia popular. "Sonhos e profecias fazem-nos muito bem", observou Selden; "dão a um homem a audácia de que precisa para enfrentar um perigo ou uma amante. Se vence, ele lhes fica muito reconhecido; se perde, não pensa mais neles, ou então não se pensa mais nele".[20] Também Hobbes, na sua história da guerra civil, notou que a profecia "muitas vezes constitui a causa principal do evento antevisto".[21] Segundo G. Leff, o recurso à Bíblia como

material histórico ou profético terá sido um dos marcos mais notáveis do final da Idade Média. A profecia escatológica ocupou posição de destaque na literatura protestante de polêmica, reforçada, especialmente, pela invenção da imprensa.[22]

A erudição protestante desmascarou muitas superstições católicas e popularizou a Bíblia nas línguas vernáculas. Da mesma forma, o estudo pelos protestantes dos livros proféticos da Bíblia visava a dar base racional à ciência da profecia. Já se deixando de lado os casos em que se podia comprovar a sua origem diabólica,[23] as demais profecias sempre enganavam os que lhes davam crédito: nada mais injusto do que a maneira como a floresta de Birnam chegou a Dunsinane.[24]* A invenção da imprensa, proporcionando um registro permanente das profecias, talvez tenha contribuído para a denúncia de suas ambigüidades e falácias.[25] A sensação de liberdade que podia vir da confiança em tais predições era ilusória. Pois a Bíblia, se fosse compreendida de maneira adequada, realmente libertaria os homens do destino e da predestinação. Entendendo-se os propósitos de Deus e cooperando com eles, acreditava-se que seria possível escapar das forças cegas que pareciam reger o mundo, e até mesmo do próprio tempo; os homens assim alcançariam a liberdade.[26]

Foi com um espírito *científico* que os intelectuais abordaram a profecia bíblica. Isso foi feito por matemáticos e cronologistas, tais como Napier, Brightman, Mede, Ussher e Newton. Esses homens acreditavam na possibilidade de se constituir uma ciência da profecia, assim como Hobbes acreditava na possibilidade de se fundar uma ciência da política. Ambas as esperanças se provaram irrealizáveis: mas nenhuma delas merece o nosso desprezo. Em meados do século XVII parecia haver-se alcançado um consenso, segundo o qual acontecimentos notáveis se produziriam na metade da década de 1650: a queda do Anticristo, e talvez a volta de Cristo e o advento do Milênio. Essa convicção sustentava a energia, a confiança e o

---

(*) As feiticeiras prevêem a Macbeth, rei da Escócia, que ele nunca será vencido, enquanto a grande floresta de Birnam não chegar ao alto da colina de Dunsinane (ato IV, cena 1, da peça de Shakespeare). No ato V (cena 4), porém, Malcolm, general dos rebeldes, manda que seus soldados se camuflem com galhos retirados da floresta — e assim é que esta chega ao castelo de Macbeth, para desespero e derrota do rei. (N. T.)

utópico entusiasmo dos pregadores puritanos em começos da década de 1640. Com um otimismo ingênuo (como eles mesmos mais tarde reconheceram), apelaram então ao povo comum da Inglaterra para que travasse as batalhas do Senhor contra o Anticristo.[27]

Bacon e outros pensadores instaram os cientistas a estudar as técnicas dos artesãos e seus mistérios, os quais eram transmitidos oralmente de mestre a aprendiz. Demorou muito a morrer a ideia de que houvesse um saber tradicional secreto, fosse ele egípcio ou hermético, que era preciso arrancar da natureza. Desde o tempo dos gnósticos havia uma tradição análoga, segundo a qual existiam significados ocultos por trás do texto das Sagradas Escrituras, que somente seriam conhecidos dos iniciados ou dos eruditos. Os leitores comuns da Bíblia, durante os séculos XVI e XVII, queriam democratizar esses mistérios, abolindo todo tipo de charlatão da linguagem, quer se tratasse de sacerdotes, advogados ou eruditos.[28] Acreditavam eles, com base nas melhores autoridades protestantes, que *qualquer um* poderia compreender o Verbo de Deus, bastando estudá-lo com o cuidado necessário e ter dentro de si a graça divina. E então a Bíblia poderia ser lida de modo a fornecer a cifra para os acontecimentos do próprio tempo presente.

Comparadas com outros livros, as Bíblias não custavam caro. Josselin diz que uma delas custava três xelins e dois *pence* em 1649; mais tarde o preço caiu para dois xelins.[29] A Bíblia de Genebra era publicada em edições de formato de bolso, de modo que se podia estudá-la no recesso do lar, ou ainda exibi-la numa igreja ou cervejaria quando fosse preciso derrubar uma alegação com um texto. Leitores que chegavam à Bíblia sem nenhum senso histórico, porém com as mais altas expectativas, nela encontravam mensagens de pronta relevância para os tempos presentes. Pensemos num moço galês como Arise Evans, que se mudou para Londres em 1629. Conta-nos ele como a sua atitude em relação à Bíblia se modificou durante o decênio que precedeu a Revolução. "Antes eu olhava as Escrituras como uma história de coisas que ocorreram em outros países e que diziam respeito a outras pessoas; agora, porém, eu as via como um mistério a ser decifrado em nosso tempo, e que portanto também se referia a nós."[30] Uma tal atitude deve ter sido também a de muitas das vítimas da crise econômica e política, que se voltaram para a Bíblia em busca de uma direção nesses anos de perplexidade mental. Pois os anos 1640 e 50 foram a grande época dos

"pregadores operários" — leigos como Bunyan, que interpretavam a Bíblia com luzes de autodidatas, manifestando toda convicção e excitação de quem faz uma descoberta nova. "Sou como o Paulo deste tempo", exclamava Evans; "ele era um trabalhador, fabricante de tendas, como diz nos *Atos dos Apóstolos*, XVIII, v. 3.* Eu sou alfaiate".[31] "Homens pobres, analfabetos, trabalhadores" — dizia William Dell dos apóstolos — "viraram o mundo de cabeça para baixo".[32]

A Bíblia era a fonte reconhecida para todo o conhecimento verdadeiro. Todos citavam os seus textos, até mesmo homens como Hobbes e Winstanley, que *ilustravam* com a Bíblia conclusões a que haviam chegado por meios racionais. A diferença, no caso de pessoas mais simples, como Arise Evans, é que estas acreditavam que a Bíblia tinha inspiração divina, e por isso aplicavam os seus textos diretamente aos problemas do seu mundo e tempo, sem terem a menor ideia das dificuldades de tradução e transposição, nem do conhecimento histórico que seria necessário. Assim, Arise Evans acreditava que o *Apocalipse* apresentava uma narração da guerra civil inglesa, em seus capítulos VIII e XI, ao passo que os capítulos VIII e IX de *Amós* contavam tudo o que veio a acontecer desde que se reuniu o Longo Parlamento. Em *Amós*, IX, v. 1, o capitei (*lintel* em inglês) que precisa ser batido para que tremam e caiam os umbrais devia referir-se ao presidente da Câmara dos Comuns, Lenthall.[33] Mas, em meio a essas mentes despreparadas, estavam um George Fox e um John Bunyan. Estes enfrentavam os problemas de sua sociedade, problemas que requeriam uma solução urgente, e para tanto se valiam das melhores ferramentas a seu alcance. Teólogos puritanos de formação mais sólida haviam recorrido à Bíblia contra os bispos, contra a perseguição, contra os dízimos. Os Evans a estudavam com muita atenção, embora com menor capacidade e equilíbrio, querendo entender e portanto controlar o que viria a acontecer.

Se a essa atmosfera geral acrescentarmos a crença familista, retomada pelos quacres, segundo a qual apenas o espírito de Deus

---

(*) Em Corinto Paulo encontrou um judeu, a quem se juntou; versículo 3: "e como exerciam o mesmo ofício, ficou em casa deles, onde trabalhava. Exerciam a profissão de fabricantes de tendas" (na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, p. 1445). (N.T.)

presente no fiel pode proporcionar a adequada compreensão das Escrituras, teremos então um senso vivido de como a mensagem bíblica parecia falar diretamente a quem a lia. Muitos chegaram a conhecer tão bem a Bíblia que sua relação com ela se tornou quase totalmente passiva. Na *Grace Abounding*, Bunyan sente rodarem textos à sua volta como se fossem raios de Deus. A Bíblia falava diretamente, fora de qualquer contexto histórico, àqueles que acreditavam que o dia do Juízo Final estava iminente: eles eram os únicos a entender o que dizia o Senhor. O apelo ao passado, e especialmente a documentos antigos (quer a Bíblia, quer a Magna Carta), torna-se uma crítica às instituições vigentes ou a certos tipos de dominação. Se estes não se adequam ao texto sagrado, devem ser recusados. É claro que sacerdotes e eruditos bem gostariam de haver conservado a interpretação da Bíblia como o monopólio de uma elite instruída, como era o caso antes de surgir uma versão vernácula das Escrituras. Mas os radicais reagiram enfatizando a possibilidade de que qualquer indivíduo recebesse o espírito, tendo portanto a experiência íntima que o capacitaria a compreender o Verbo Divino tão bem, ou até melhor, que os meros eruditos desprovidos dessa graça interna. Lutero, que conferira o sacerdócio a todos os fiéis, conseguira bater os teólogos no jogo deles próprios. Mas, para os radicais ingleses do século XVII, a religião do coração constituía a melhor resposta às pretensões da teologia acadêmica que reinava nas universidades da classe dominante.

Contudo, a ênfase na interpretação individual não deve ser confundida com um individualismo absoluto. Era na congregação dos fiéis que tais interpretações se viam testadas e aprovadas. A viagem de George Fox ao norte da Inglaterra, em 1651, só foi um sucesso estrondoso porque a sua mensagem se revelou aceitável às congregações já existentes de seekers ou grindletonianos. O conjunto dos fiéis garantia a validade da interpretação no interior da unidade social e detinha eventuais exageros individualistas.[34]

Qualquer leitura cuidadosa da Bíblia suscita reflexões sobre o fim do mundo. Na atmosfera altamente carregada dos anos 1640, muitas pessoas acreditavam que este era iminente. Uma tal convicção, como mostrou W. Lamont, não era privilégio dos mais radicais. Também a tinham, entre outros, o rei Jaime I, sir Walter Ralegh e William Chillingworth.[35] "A maior parte dos principais teólogos", escrevia de Londres, em 1645, o escocês Robert Baillie,

"não apenas os independentes mas também os outros ... são milenaristas confessos". Assim que faliu a censura, o *Livro dos Mártires* de Foxe, cuja reimpressão fora proibida por Laud, voltou a circular; ao mesmo tempo foram editadas traduções para o inglês e resumos de vulgarização das obras de Napier, Brightman, Mede e Alsted, que pareciam, todos, confirmar as esperanças utópicas dos leitores menos eruditos da Bíblia.[36] Os pregadores do lado parlamentar convocavam o povo comum a lutar pela causa de Deus e com isso terminaram despertando mais entusiasmo popular do que eles próprios queriam. Mas o milenarismo existia nos dois planos: as excentricidades dos pentamonarquistas populares nos anos 1650 devem ser situadas contra esse pano de fundo erudito, que levou Milton a falar de Cristo como "o Rei que aguardamos de um momento a outro".[37]

Seria difícil exagerar a dimensão e o alcance das expectativas milenaristas nos meios populares durante os anos 1640 e o começo dos 50: tentei reunir a documentação correspondente em outro lugar.[38] Elas afetaram tanto levellers como o tenente-coronel John Jubbes, o major Francis White e o capitão William Bray, quanto um poeta como George Whiter. P. Toon pensa que essas expectativas chegaram ao clímax no final da década de 1640: já o movimento pentamonarquista marcou o seu declínio.[39]

Para muitos a execução de Carlos I, em 1649, somente parecia ter sentido na medida em que abria caminho para o Rei Jesus e constituía o prelúdio de acontecimentos mais importantes numa esfera internacional. Em 1650 John Spittlehouse advertiu Roma para que "se cuidasse do exército de Nol Cromwell, senão Hugh Peter ainda é capaz de ir pregar do trono de Pedro". No mesmo ano Arise Evans teve uma visão na qual ele atravessava a França indo para Roma, e "uma voz veio a mim, dizendo: Lá onde chegaste, há Cromwell também de chegar".[40] Um batista de Bristol, ao ser informado (em 1654) de que dois franceses haviam sido presos porque previam o fim do mundo para daí a dois anos, sofria porque ainda não estava preparado para tal acontecimento.[41] Entre 1648 e 1657 Ralph Josselin leu muitos panfletos milenaristas, um dos quais sugeria que Oliver Cromwell venceria o Turco e o Papa. Pensava e sonhava continuamente acerca do milênio. Anotou em seu diário que muitos esperavam o fim do mundo para 1655 ou 1656, embora ele não fosse dessa opinião. "Esta geração não passará", afirmou em 1654 John

Tillinghast, antes de chegar o milênio.[42] Em 1658 John Bunyan anunciou que "o dia do Juízo está ao alcance da mão".[43]

O movimento pentamonarquista durante os anos 50 teve maior força entre os operários têxteis e outros artesãos, conforme mostrou B. Capp, enfatizando nele a consciência de classe e a hostilidade à"aristocracia. John Rogers atacava "a má conduta dos nobres" e "a pequena nobreza sacrílega e presunçosa".[44] O programa de seu grupo se assemelhava em muitos pontos ao dos levellers, hostilizando tanto os sacerdotes que viviam de dízimos e os advogados quanto os ricos. Se eram favoráveis à guerra com a Holanda e à paz com a Espanha, deve ter sido mais por seus vínculos com a indústria têxtil do que em função de qualquer leitura que fizessem da Bíblia.* G. Nuttall e outros autores acreditam que não teria sido possível a difusão do quacrismo na década de 1650 sem o entusiasmo milenarista dos anos anteriores, que teve no movimento da Quinta Monarquia apenas um exemplo entre outros.[45] Com o seu bom senso costumeiro George Fox censurou, em 1652, um quacre que fixava para uma data muito precisa e próxima o Dia do Juízo;[46] mas o certo é que os quacres, assim como os pentamonarquistas, ajudaram a preencher o vazio deixado pela execução de Carlos I. Eles acreditavam que Cristo era descido ao mundo para reinar no íntimo de cada homem. Ainda que a sua doutrina não fosse tão diretamente política, era mais republicana e democrática.

2 TOLERÂNCIA RELIGIOSA

A tolerância religiosa é o pior de todos os males, pensava Thomas Edwards em 1646. Começará trazendo o ceticismo em matéria doutrinária e a falta de vergonha na conduta da vida, para depois chegar ao ateísmo. Se for adotada a tolerância, nem toda a pregação do mundo impedirá a propagação das heresias. "Ninguém sabe onde esses sectários hão de parar ou ficar, nem a que princípios hão

---

(*) Isso porque tradicionalmente os protestantes radicais defendiam a guerra com a Espanha, principal campeão do catolicismo na Europa, e uma aproximação dos Países Baixos, onde a religião e a política obedeciam a concepções próximas das suas.(N.T.)

de se aferrar". Mais tarde Edwards escreveu, pesando bem as palavras: "Hoje vivemos em condição muito pior do que quando o inimigo estava no auge de seus sucessos e vitórias, após a tomada de Bristol, ou em qualquer ocasião desde que se reuniu esse Parlamento".[47] Agora podemos entender as razões para tanta veemência de Thomas Edwards.

"A religião é o único alicerce firme para todo poder", dissera Carlos I. "A Igreja e o Estado apoiam-se e assistem-se mutuamente", escreveu o bispo Goodman. "O Estado paga o clero, e assim este depende do Estado", afirmou, com mais crueza, Hugh Peter.[48] A função de uma Igreja estatal não se esgotava em orientar os homens para o céu: consistia também em mantê-los subordinados aqui na terra. Distintas sociedades, distintas Igrejas: mas, aos olhos dos tradicionalistas, o fim de toda forma de Igreja oficial parecia acarretar a negação de qualquer ordem social bem erigida.

Acabou-se provando que tinham razão os deputados que em 1641 haviam defendido a Igreja estatal enquanto pilar da ordem social vigente. A autoridade eclesiástica e o funcionamento dos tribunais da Igreja haviam sido interrompidos; e teve sucesso bem limitado a tentativa de substituí-los por um sistema disciplinar presbiteriano. As ordens inferiores sentiram-se mais livres do que jamais haviam sido — livres de processos por "pecado", livres para se reunirem e discutirem em suas próprias congregações, livres (se assim o desejassem) da supervisão e controle por um pastor educado numa das universidades, livres para escolherem os seus pregadores leigos, que podiam ser artesãos como os demais membros da congregação. A ofensiva contra os dízimos, de que participaram todos os radicais, minou a própria concepção de uma Igreja oficial — pois, se os paroquianos não podiam mais ser legalmente obrigados a pagar o dízimo, o clero não teria mais "benefícios" à sua disposição, nem a pequena nobreza agrária poderia continuar se apropriando dos quarenta por cento de benefícios que estavam em mãos de leigos. A supressão do caráter oficial da Igreja também privaria a pequena nobreza de outro direito de propriedade — o direito de nomear alguém para um benefício, que custara caro, em dinheiro sonante, a esses fidalgos ou a seus antepassados, e constituía uma boa oportunidade para eles arranjarem a vida de um filho mais novo ou de um parente pobre. E, se não houvesse benefícios à disposição dos clérigos, o que aconteceria às universidades, cuja principal função

consistia em treinar sacerdotes e que dependiam largamente, para sua receita, da parte secularizada dos benefícios eclesiásticos?

Se os pastores vivessem das contribuições voluntárias de seus fiéis, como era o caso nas Igrejas independentes, de acordo com o pacto (*covenant*) firmado entre os seus membros, teriam também de refletir a opinião teológica e política de suas congregações, e assim deixaria de existir a Igreja enquanto órgão encarregado de impor e manter uma doutrina única e consistente. Nas Igrejas ainda mais democráticas dos batistas e outros dissidentes, fora suprimida a própria distinção entre clero e leigos.[49] Os seus "pregadores artesãos", que trabalhavam seis dias por semana, nada custariam aos crentes e se conservariam mais perto de suas convicções nas congregações urbanas e em muitas áreas mistas de indústria e pecuária. O princípio batista segundo o qual só os adultos eram batizados significava que cada indivíduo deve escolher uma congregação ou ser escolhido por ela depois de tornar-se adulto: um fator a mais a abalar a ideia mesma de uma Igreja nacional. "Basta pararmos de batizar todos os bebês da paróquia", escreveu Samuel Fisher durante a sua fase batista, "e poderemos dizer adeus àquela atitude paroquiana que o papa impôs a toda a cristandade uns seiscentos anos atrás — mais que isso, cairá a igreja paroquial, com o seu campanário, a casa, os sacerdotes e tudo o mais, até o dinheiro que temos de lhes pagar. Amém, assim seja".[50]

William Dell, capelão do Exército de Novo Tipo, argumentou em 1645 e em 1646 que "a unidade é cristã, porém a uniformidade anticristã"; que magistrado algum poderia proibir a prédica do Evangelho por leigos inspirados; e que "a beleza do mundo vem da diversidade de suas formas".[51] Disse na cara de alguns deputados que não incumbia ao Parlamento reformar a Igreja: esta era a tarefa dos membros das congregações, sendo que "um camponês pobre e simples, graças ao espírito que recebeu, é mais capaz de julgar da verdade e do erro relativamente às coisas de Deus do que o maior filósofo, erudito ou doutor do mundo que não tiver recebido o espírito".[52] Em 1641, sir Edward Dering "teve uma reação de espanto e ira" quando "um mecânico atrevido" lhe disse: "Espero que Vossa Senhoria seja inteligente demais para acreditar naquilo que chama de seu credo".[53] Para muitos, foi difícil acostumar-se com essa linguagem.

Existe uma massa esmagadora de documentos de época

atestando que a força dos separatistas residia naqueles que Lilburne chamou "os desconhecidos e pequenos deste mundo".[54] A contribuição deles à teoria e prática da tolerância religiosa foi analisada muitas vezes.[55] Aqui o que mais me ocupa são as ressonâncias políticas e sociais que tal questão forçosamente suscitaria durante os anos 1640. Se fosse concedida liberdade aos sectários, disse Thomas Case à Câmara dos Comuns, em maio de 1647,

> eles em pouco tempo virão também a saber ... que têm por nascença um direito a se libertarem do poder dos Parlamentos e ... reis, bem como a tomarem em armas contra ambos quando estes não votarem ou agirem de acordo com os seus humores. Isso que eles chamam, falsamente, de liberdade de consciência pode rápido converter-se em liberdade de terras, em liberdade de casas, em liberdade de esposas.[56]

Os termos "herege" e "cismático", dizia um panfleto publicado no mês seguinte, "não passam de nomes pejorativos aplicados a qualquer um que se oponha aos tiranos e opressores".[57] Essa questão costumava ser retomada sob diversas formas. Uma das três coisas que Philip Henry não apreciava na "maneira dos independentes" era que "eles derrubam a cerca que protege a ordem paroquial".[58] Winstanley afirmou que não apenas a Igreja estatal mas também as próprias congregações independentes estavam ligadas à propriedade privada: "todas as vossas igrejas particulares são como os cercamentos de terra: do lado de dentro da cerca os herdeiros da vida, do lado de fora todos os outros".[59]

Outra conhecida analogia econômica, empregada por Milton em sua *Areopagitica*, comparava a liberdade de comércio com a tolerância religiosa — "o livre comércio da verdade".[60] A famosa comparação, proposta por Roger Williams, entre "a igreja ou companhia de fiéis" e "uma corporação, sociedade ou companhia de mercadores operando com a Índia Oriental ou a Turquia"[61] foi criticada por Dell como sendo insuficientemente radical — já que a verdadeira Igreja, nisso diferente "da Sociedade dos Mercadores de Têxteis, de Panos ou do que seja", não pode ser reconhecida "por recurso a qualquer distintivo exterior". Sendo "a mais livre sociedade que existe sob o céu", a Igreja deve naturalmente escolher os seus próprios oficiantes, em vez de recebê-los de fora, como era o caso nos templos paroquiais.[62]

Ao argumento de que a interpretação individual das

Escrituras e a autonomia das congregações levariam necessariamente à anarquia religiosa, respondiam os radicais que a luz íntima é uma só e pode ser reconhecida pelos filhos da luz. A *Areopagitica* até afirma que, havendo liberdade de discussão, a razão de todos os homens naturalmente os conduzirá, mais cedo ou mais tarde, a reconhecerem as mesmas verdades. Esse era o tipo de visão adequado para atrair homens cuja vida econômica requeria um comércio livre de monopólios. Mas, por isso mesmo, não parecia tão evidente aos grandes mercadores da City, que liam *Gangraena* ou *The Holy Commonwealth* (A Sagrada República).

O ódio ao clero oficial, que já notamos acima,[63] não findou com a supressão do episcopado e dos tribunais eclesiásticos, a despeito do brado triunfante de um panfletário no ano de 1641: "ninguém mais se intrometerá no que fazem as pessoas".[64] Cinco anos depois, em Northamptonshire, um cavalariano "empunhou sua espada e disse: Esta espada nunca terá repouso, nem milhares iguais a ela, enquanto ainda restar um padre na Inglaterra". No mês de abril seguinte, em Suffolk os cavalarianos estavam dizendo que não se dispersariam "enquanto não tivermos cortado a garganta de todos os padres".[65] Três meses antes disso um grupo de pastores presbiterianos tinha visitado o Exército de Novo Tipo em Oxford; nas suas palavras: "a multidão de soldados desafiou-nos, de maneira hostil, a lhes provarmos a nossa vocação,... e a provar se os que são chamados de ministros têm mais autoridade para pregar em público do que qualquer indivíduo cristão inspirado". Nisso os soldados contavam com o apoio de William Erbery, que havia renunciado ao título de ministro — mas não, conforme o acusou Francis Cheynell, à paga e salário correspondentes. "O mero nome de presbitério é detestado pelo povo", declarou o independente John Goodwin. Mas antes disso Erbery já havia negado que as Igrejas independentes fossem Igrejas autênticas,[66] e apenas dois anos depois Walwyn escreveria que o clero independente "reza, prega e tudo faz em troca de dinheiro; e sem este nada faz". A sua oposição, na verdade, como a de Lilburne, estendia-se a "todas essas pretensas igrejas de Deus, sejam elas independentes ou anabatistas".[67]

Na Petição que os levellers fizeram em março de 1647 e no seu Terceiro Acordo do Povo (de maio de 1649), exigia-se a abolição dos dízimos, que não poderiam ser substituídos por nenhum outro sistema de manutenção obrigatória do clero; os paroquianos deveriam

ter completa liberdade para escolher os ministros de sua aprovação.[68] Pelo menos um crítico desses radicais sugeriu que a campanha por eles conduzida de boicote aos dízimos "é um dos principais estratagemas que ... os sectários empregam para encorajar os tolos e envenená-los com seus outros erros".[69] "Clérigos e advogados são os piores opressores do país", afirmou Erbery. "Nossos pregadores do Evangelho pegam a quinta ou mesmo a quarta parte das terras e labores dos homens." "Quantos homens ficam pobres só para enriquecer uns poucos pastores?" Não há ministros de verdade na igreja: hoje o único ministro autêntico é o magistrado. Nem há mais qualquer necessidade, agora, de igrejas ou ministros: qualquer um pode pregar.[70] Foi um grande triunfo para os radicais quando, no entusiasmo que se sucedeu à vitória de Dunbar, a pressão do Exército acarretou a revogação do dever legal que todo inglês tinha de assistir ao culto dominical em sua paróquia.[71]

W. Jordan encontrou muitas provas de "forte hostilidade à liderança clerical" nesse período; no seu entender, as classes sociais mais pobres, e normalmente menos bem articuladas, eram mais tolerantes que as superiores.[72] "Pelo final da primeira década revolucionária", escreve J. F. Maclear, "um anticlericalismo militante era um dado inconteste da opinião popular".[73] "Quando a esses homens que em nosso país são chamados de ministros", dizia o quacre Edward Burrough, "quanto à maneira de escolhê-los e dispensá-los, e à de mantê-los, ... eles constituem a maior e mais nefasta opressão a pesar sobre nós. A terra por eles é oprimida, deles gemem os viventes" .[74] A multidão profana, a ralé, reconhecia Richard Baxter, era hostil aos pastores e à religião — o que apenas o confirmava em seu desdém pelo povo.[75]

"Os homens do povo são irmãos e santos na Igreja de Cristo", disse John Saltmarsh, ao passo que na Igreja oficial não passam de "paroquianos e serviçais".[76] Winstanley concordava que "a Besta quer ter uma paróquia inteira, um reino inteiro, quer fazer do mundo inteiro a sua igreja".[77] Os ministros são "a verdadeira fonte do ateísmo e anticristianismo", afirmou cinco anos mais tarde John Spittlehouse.[78] Homens como Winstanley, Erbery e Dell assim abriram os caminhos para a tese quacre de que era anticristão "esses que são eruditos e estiveram na universidade e dominam as línguas ... mandarem e ordenarem em cada paróquia, e ninguém se atrever a reprovar ou contradizer em público o que eles dizem".[79]

"Reprovar ou contradizer em público o que eles dizem." Um dos pontos essenciais para os sectários era que ao sermão devia seguir-se um debate: o culto não consistia na escuta passiva da prédica do Verbo por um ministro devidamente formado, mas sim na participação do conjunto dos fiéis depois que um membro mais dotado expusesse o tópico a ser discutido. John Robinson, que foi pastor dos Pais Peregrinos nos Países Baixos, explicou que, após a celebração do ofício, os anciãos deveriam exortar quem quer que tivesse o dom de falar para edificação dos presentes a usá-lo.[80] Em 1634, John Cotton incluiu, na prática do culto público realizado na igreja de Boston, a profetização por fiéis inspirados e a discussão de questões que fossem dirigidas ao ministro.[81] Na igreja paroquial anterior a 1640 mal fora possível qualquer discussão mais significativa, já que o pároco detinha o controle dos seus fiéis, protegido pelo ritual e cerimonial da tradição, bem como pelo senhor local e os fabricários* que garantiam a decência e a ordem na igreja. As coisas eram, porém, muito diferentes numa igreja congregacional, de estrutura e composição social não hierárquicas, tendo um ministro eleito que poderia muito bem ser um artesão, e não dispondo de ritual, de senhor ou fabricários. Em condições de turbulência social como as que prevaleceram durante os anos 1640, com o senhor muitas vezes ausente da paróquia, com soldados irreverentes nas redondezas prestando apoio às classes inferiores em sua luta contra as oligarquias dirigentes e o pároco — em tais circunstâncias um paroquiano ou um intruso bem poderia intervir com alguma contribuição efetiva sua. Profetizar, disse William Dell, constituía um "notável meio para manter o erro fora da igreja". Quando um único homem prega, ele pode errar sem ser corrigido; porém, quando o direito de profetizar é reconhecido a todos os da igreja, "o ministro não pode errar sem que prontamente algum dos fiéis ... venha refutar o seu erro com base no Verbo de Deus".[82]

Nas igrejas batistas, a discussão se encontrava

(*) *Fabriqueiro* ou *fabricário* é o termo exato, embora pouco usual, para traduzir *chrchwarden*; isso porque um dos sentidos da palavra "fábrica" é o de "capitais e rendas aplicadas às despesas do culto e manutenção de uma igreja", e por extensão "a conservação e manutenção da igreja com estas rendas" (Aulete). O fabricário é então o encarregado da "fábrica" da igreja. (N. T.)

institucionalzada. A sra. Attaway costumava pedir que lhe dirigissem objeções ao final de seus sermões, "pois era costume deles dar liberdade dessa forma". Henry Denne adotava uma prática parecida. Na igreja batista de Bell Alley, havia debates públicos durante os quais qualquer um podia dizer o que pensava.[83] Era regra, entre os batistas universalistas (General Baptists), "que qualquer pessoa terá o direito de aprimorar os seus dons em presença da congregação". Em 1648, o batista universalista Edward Barber foi convidado pelos paroquianos de St. Benet Fink, em Londres, a vir à sua igreja paroquial, a fim de dar sua contribuição ao que o ministro (Edmund Calamy) dissesse, ou contradizê-lo caso afirmasse algo errado.[84] Hanserd Knollys provocou "vários motins e tumultos" indo a igrejas nas quais falava após o sermão.[85] Pode-se imaginar a irritação que esse costume viria a causar, à medida que, no correr do tempo, o próprio pároco se tornou o principal alvo desses interruptores itinerantes, contestadores profissionalmente adestrados, que o acusavam de farisaísmo e de ganância pelos dízimos.

Perturbar o culto era crime nos tribunais seculares desde uma lei votada durante o reinado de Maria, "pela qual os sacerdotes da Inglaterra foram protegidos até o último Parlamento".[86] Mas os quacres sempre alegaram ter um direito legal a falar depois que o sermão terminasse. Assim, em julho de 1653, George Fox ficou sentado durante um sermão em Booth, Cumberland, porém quando o ministro terminou

> comecei a falar-lhe ... e ele se opôs a mim. Disse-lhe que a sua ampulheta já se escoara, que seu tempo passara; que o lugar agora era tão livre para mim quanto para ele; e ele acusou-me de haver violado a lei falando-lhe no tempo que era seu pela manhã, e eu lhe disse que ele violara a lei falando no meu tempo.[87]

Isso continuou até que a Lei do Dia do Senhor, de 1656, reforçou (no seu artigo 15) as disposições legais contrárias aos perturbadores do culto.[88]

CAPITULO 7

LEVELLERS E LEVELLERS AUTÊNTICOS

> Todos os homens se ergueram pela liberdade,... e aqueles dentre vós que pertencem à espécie mais rica têm vergonha e medo de reconhecê-la quando a vêem, porque ela chega vestida em roupas rústicas ... A liberdade é o homem que girará o mundo de cabeça para baixo, por isso não espanta que tenha tantos inimigos ... A autêntica liberdade reside na comunidade em espírito e na comunidade das riquezas terrenas; ela é Cristo, o verdadeiro filho do homem que se espalhou por toda a criação e que ora reintegra todas as coisas em si mesmo.
>
> G. Winstanley, *A Watch-Word to the City of London* (Uma palavra de ordem para a Cidade de Londres, 1649), Sabine, pp. 316-17.

1 A COLINA DE ST. GEORGE

Foram maus os anos de 1620 a 1650;[1] e a década de 1640 foi a pior parte do período. Ã destruição causada pela guerra civil somou-se uma série de colheitas catastróficas. Entre 1647 e 1650 os preços de alimentos subiram vertiginosamente, excedendo o nível anterior à guerra; os salários pagos em dinheiro ficaram muito atrás, e o custo de vida aumentou bastante.[2] A taxação, de tão pesada, não conhecia precedentes, e o novo imposto de John Pym, a *excise* (imposto indireto sobre o consumo), afetou severamente artigos de consumo popular como a cerveja e o fumo. Nestes anos as vendas de terras da Igreja, da coroa e de realistas destruíram as relações tradicionais entre proprietários e *tenants*, ao mesmo tempo que os soldados desmobilizados tentavam encontrar um novo meio de subsistência. O fundo especial da cidade de York para a assistência aos inválidos de guerra foi duplicado em 1649 devido ao forte aumento

nos pedidos de auxílio.[3] "Os pobres", conta-nos Wildman, em janeiro de 1648, "reuniam-se em tropas de dez, vinte, trinta pelas estradas e se apoderavam dos cereais que estavam sendo levados para o mercado, e os dividiam na cara mesma dos donos, dizendo-lhes que não iam morrer de fome". "A necessidade dissolve todas as leis e governo, e a fome romperá até muralhas de pedra" — essa advertência ao Parlamento e ao Exército foi impressa, no mesmo mês, em *The Mournfull Cries of Many Thousand Poore Tradesmen* (As lamentações de muitos milhares de artesãos pobres).[4] "O voto unânime da populaça perdida", reconheceu um panfletário em outubro de 1648, seria favorável ao rei, caso ela fosse autorizada a expressar-se livremente.[5] Os foros rurais haviam subido tanto, queixaram-se alguns cavalarianos em Northumberland no mês de dezembro do mesmo ano, que havia agricultores foreiros (*copyholders*) forçados a se empregarem como assalariados ou ainda como pastores.[6]

A situação econômica e política foi particularmente explosiva nos primeiros meses de 1649. Os levellers e os radicais do Exército sentiram que haviam sido enganados nas negociações que levaram ao julgamento e execução do rei, em janeiro; e que os oficiais superiores de fé independente haviam-se apropriado das reformas republicanas que figuravam no programa radical, porém sem fazerem nenhuma concessão verdadeira ao conteúdo democrático delas. A catastrófica colheita de 1648 trouxe fome e desemprego generalizados, especialmente entre os soldados que haviam sido desmobilizados. Em março de 1649, os pobres de Londres estavam sendo abastecidos gratuitamente de trigo e carvão. A 3 de abril, Peter Chamberlen anunciou que muitos morriam à míngua, por lhes faltar pão; e temia que partissem para alguma ação direta, caso não se tomassem medidas em favor deles.[7] Reapareceram *clubmen** no

---

(*) *Clubmen* é o nome dado aos camponeses do sudoeste, miseráveis, que se revoltaram contra ambos os partidos durante a guerra civil; este nome se deve aos *clubs*, ou porretes, que usavam como armas, tal a sua pobreza.

Em suas obras, a partir de *A Revolução Inglesa de 1640* (publicada em 1940; tradução portuguesa pela Editorial Presença de Lisboa, 1977), Christopher Hill tem insistido, ao contrário da historiografia tradicional, que não foram dois os partidos em conflito durante a guerra civil, ou seja, realistas e parlamentaristas — mas houve também os radicais, que podem não haver constituído um partido tão orgânico, porém tiveram a sua insatisfação, as suas exigências, a sua ação. Esse o caso, entre outros, dos *clubmen*. (N. T.)

vale do rio Severn, onde se apropriaram de trigo. Enquanto os preços dos alimentos atingiam níveis só conhecidos em tempo de fome, os levellers pediam que se fizessem novas eleições de agitadores e se reconvocasse o Conselho Geral do Exército. "Antes éramos governados por um rei, lordes e comuns, agora o somos por um general, uma corte marcial e a Câmara dos Comuns; e peço me digais onde está a diferença!"[8] Em fins de março, Lilburne, Overton, Walwyn e Prince foram detidos. Um panfleto leveller, *More Light Shining in Buckinghamshire* (Brilha mais luz em Buckinghamshire), apelava aos soldados "para que ficasse cada um em seu posto, a fim de se opor a toda e qualquer tirania", especialmente à dos advogados, dos senhores fundiários que cercavam terras comunais e dos Grandes do Exército, que se recusavam a efetuar reformas sociais e nada faziam pelos pobres.[9]

No mês seguinte irromperam motins no Exército, quando soldados que se negaram a partir como voluntários para a Irlanda foram desmobilizados sem receberem os seus atrasados — exatamente a mesma coisa que impelira o Exército à revolta dois anos antes, embora naquela ocasião com a aquiescência dos generais. Em maio espoucaram revoltas mais sérias nos destacamentos de Oxfordshire, Wiltshire e Buckinghamshire, e correram rumores de que elas receberiam apoio civil do sudoeste, a velha área de ação dos Clubmen. Agindo com grande vigor e determinação, Cromwell e Fairfax esmagaram os regimentos amotinados em Burford, no dia 14 de maio. O período de crise do regime militar chegara ao fim. Conservadores assustados correram a dar-lhe apoio, vendo-o como um mal menor. A Universidade de Oxford e a City de Londres apressaram-se em honrar Fairfax e Cromwell. O sermão pregado nesta última cerimônia foi muito apropriado: denunciava os que aspiravam a remover o marco de propriedade do seu próximo.[10] Continuou a haver conspirações levellers, a que logo se juntariam os esforços dos pentamonarquistas; mas nenhum desses complôs constituiu uma ameaça efetiva ao regime enquanto o Exército, graças a sucessivos expurgos, manteve-se seguro sob o controle de seus generais.

Contudo, os primeiros meses de 1649 foram um momento terrível para os proprietários. Os contemporâneos demoraram a perceber o que hoje nos parece óbvio — que a derrota dos radicais em Burford fora decisiva e definitiva. Ainda em novembro de 1649 Ralph Josselin conta-nos que muitos temiam viajar por receio de

serem assaltados, e que os ricos se sentiam inseguros até em suas próprias casas. Os pobres, anotou ele no mês seguinte, "nunca tiveram menos respeito por Deus do que nos dias de hoje".[11] Foi contra esse pano de fundo que não apenas os levellers mas também Peter Chamberlen, John Cook, Hugh Peter e muitíssimos outros pediram uma drástica reforma social em benefício dos pobres. Também foi esse o pano de fundo para as atividades do ranter Abiezer Coppe e para o movimento digger ou leveller autêntico.[12]

Um domingo de março ou abril de 1649, a congregação da igreja paroquial de Walton-on-Thames assustou-se ao ver o seu templo invadido por um grupo de seis soldados, assim que o pastor Faucet terminava de pregar o sermão. Os soldados, com uma série de gestos carregados de simbolismo e em meio a cenas denunciando uma certa excitação, anunciaram que o Dia do Senhor, os dízimos, ministros, magistrados e a Bíblia estavam suprimidos.[13] No domingo 1º de abril — possivelmente no mesmo dia — um grupo de pobres (descritos como lavradores, numa ação legal iniciada três meses depois)[14] reuniu-se na colina de St. George, situada na mesma paróquia, e pôs-se a revolver* a terra baldia. Este era um ato simbólico, pelo qual reivindicavam a propriedade das terras comunais. Além disso, começar o preparo da terra num domingo também constituía um ato de repúdio às formas convencionais de devoção, ato este que podemos vincular à demonstração dos soldados na igreja paroquial.[15] Um dos diggers completou a manifestação dos militares no templo local "colocando uma grande pilha de espinhos e urzes ... no púlpito da igreja de Walton para impedir o pároco de subir até ele".[16] O número dos diggers logo chegou a vinte ou trinta. "Eles convidam todos a se juntarem a eles e a ajudá-los", anotou um observador, "e lhes prometem carne, bebida e roupas. ... Dizem que serão quatro ou cinco mil dentro de dez dias. ... Receia-se que eles tenham algum projeto em mente".[17]

Consideremos, por um momento, o teatro da ação: a colina de St. George ficava logo na saída de Londres, ao alcance de qualquer indivíduo pobre que pudesse estar interessado em colonizar esta terra. Situava-se na orla da Grande Floresta de Windsor, onde, em

---

(*) *To dig*, cavar, escavar, revolver — verbo do qual provém o nome "diggers".(N. T.)

1641, "vintenas e centenas foram caçar os gamos do rei".[18] Não era terra muito adequada para a agricultura, desprezada que fora pelo agrônomo Walter Blith (há "milhares de lugares que podem ser mais bem explorados do que este". Winstanley concordou: "do ponto de vista da carne* ... é muito estéril").[19] Já Kingston, a cidade mais próxima — onde os diggers foram processados pelos senhores fundiários locais —, era um grande mercado de grãos e tinha antiga tradição radical. Em 1588 era lá que Martin Marprelate fazia funcionar a sua impressora clandestina.[30] Naquele tempo o pregador titular da cidade era o puritano John Udall, condenado à morte em 1590, que visivelmente tinha muitos seguidores. Um artesão de Kingston chegou a dizer ao bispo Bancroft que a oração "Venha a nós o vosso reino" era um pedido "para que tenhamos pastores, doutores, anciãos e diáconos em cada paróquia, e sejamos então governados por consistórios como os que a santa disciplina de Cristo exige" — nada mais nada menos que o sistema presbiteriano, como se vê. Outro cidadão do burgo esperava expulsar os sacerdotes não predicantes "da igreja arrastando-os pelas orelhas".[21]

Essa tradição radical se conservou. No ano de 1628, o assassino de Buckingham, Felton, foi saudado em Kingston por uma velha com as palavras: "Deus te abençoe, pequeno Davi!".[22] Sete anos mais tarde, a visitação ordenada pelo arcebispo considerou Kingston como "uma cidade muito facciosa".[23] Era puritano o seu pastor, e desde 1642 também o pregador titular. Guardando os acessos meridionais a Londres, Kingston, com sua ponte sobre o Tâmisa, era um centro de importância estratégica. Carlos enviou para lá tropas com a finalidade de guardarem os armazéns militares do Surrey, quando de sua fracassada tentativa de prender os Cinco Deputados.** Em Kingston ocorreram muitas escaramuças da guerra civil, servindo, depois que o Parlamento assegurou o controle da região, de sede ao comitê do condado. Em julho de 1647, quando o

(*) Ou seja, do século, deste mundo. (N. T.) (**) O motivo imediato para a eclosão da guerra civil é a tentativa de Carlos I, em 1641, de prender cinco deputados (e um lorde) no próprio recinto do Parlamento, acusando-os de traição. O ato é irregular (o rei queria submetê-los a processo de *impeachment*, que não cabia contra parlamentares), mas, acima de tudo, é pouco feliz politicamente; Carlos fracassa nessa tentativa de golpe militar, e logo depois deixa Londres e hasteia, em Oxford, o seu estandarte de guerra (1642). (N. T.)

Exército marchava sobre Londres, Fairfax mandou Rainborough atravessar o Tâmisa em Kingston para fazer a ligação com os partidários do Exército em Southwark, cidade que era de tendência radical. Toda a região foi controlada pelo Exército desde essa época. O Conselho do Exército reuniu-se em Kingston, a 18 de agosto de 1647, para redigir uma Declaração dando apoio à exigência dos agitadores de que se efetuasse um expurgo no Parlamento.[2"]

A região manteve o seu perfil radical ainda depois da expulsão dos diggers. Foi um júri de Kingston que, em 1653, condenou Lorde Chandos por assassinato (cometido em duelo) e, embora ele alegasse sua condição de par do reino, ordenou na sentença que ele tivesse a mão queimada.[25] * No ano seguinte, James Nayler informou a Fox que os quacres faziam freqüentes reuniões na localidade.[26] Foi na prisão de Kingston que o quacre Edward Burrough aproveitou o seu tempo de forçada inatividade, em 1657, calculando o total dos dízimos pagos na Inglaterra e Irlanda — que, concluiu, montavam a 1,5 milhão de libras por ano.[27] Foi ainda em Kingston que George Fox passou longos períodos no final de sua vida.

(*) Para entender esse episódio é preciso conhecer o que era, na legislação inglesa até o século XIX, *o privilégio do clero*. Os membros da Igreja tinham, durante a Idade Média, direito a jurisdição privativa, quer dizer, somente podiam ser julgados, mesmo por crimes seculares, nos tribunais eclesiásticos; como isso reduzisse a autoridade do rei sobre parte dos seus súditos, chegou-se na Inglaterra a um compromisso. Em síntese este significava que o tribunal leigo (do rei) procedia ao julgamento e pronunciava a sentença, porém esta não era aplicada. Ficava suspensa, e no âmbito da Igreja se castigava (mansamente) o condenado. Gradativamente, no século XVI, esse privilégio foi ampliado a praticamente todos os súditos alfabetizados: estes, após uma primeira condenação a crime merecedor de morte, podiam "reivindicar o seu clero" e safar-se com a mão direita ligeiramente queimada (ingl. *branded*) e cerca de um ano de cadeia, se plebeus, ou, se fossem nobres, sem nenhuma punição física ou penitenciária. Após o segundo crime capital, porém, não havia mais privilégio de clero, e a sentença era aplicada normalmente, salvo o caso de indulto régio.

No caso de Lorde Chandos, o que temos é que ele comete um crime tipicamente nobre, para o qual não há desonra e que encontra muitas vezes a complacência dos tribunais: o duelo; além disso, como lorde ele teria direito a livrar-se de qualquer punição invocando o seu clero. Porém o tribunal, se lhe concede o privilégio de clero, recusa-se a reconhecer a sua nobreza. Isso poderia parecer evidente a nós, já que a Inglaterra então era uma república e havia sido extinta, em 1649, a Câmara dos Lordes; contudo, não era claro que o fim da monarquia representasse também o fim dos privilégios da nobreza. (N. T.)

Foi a essa região que Gerrard Winstanley se dirigiu, já em 1643. Seu pai provavelmente fora vendedor de tecidos em Wigan e expressara simpatias puritanas; Gerrard Winstanley foi morar em Londres, como aprendiz de tecelão, em 1630, e instalou-se por conta própria em 1637. Mas os tempos não podiam ser piores; por volta de 1643 Winstanley tinha sido "jogado para fora tanto da sua condição social quanto do seu ofício". Em 1649 sabe-se que ele estava em Walton-on-Thames; ali guardava vacas, aparentemente na situação de assalariado, e escrevia panfletos religiosos. Assim viveu até que, num transe que teve, uma visão mandou-o publicar por toda parte que "a terra deveria ser convertida num tesouro comum, do qual a humanidade inteira pudesse viver, sem acepção de pessoas".[28]

Os proprietários de terras da área à volta da colina de St. George sentiram-se mais perturbados pelos diggers do que o Conselho de Estado ou o general Fairfax, que teve uma série de conversas bastante cordiais com Winstanley — a despeito da veemente recusa deste a tirar o chapéu perante qualquer "criatura sua igual". Também parece que Oliver Cromwell não se mostrou alarmado quando "uma profetisa do norte" advertiu-o, a propósito dos diggers, de que, "se não forem tomadas medidas em favor dessa pobre gente do povo, a Inglaterra sofrerá novos distúrbios".[29] Contudo, o pastor Platt e outros senhores de solares do Surrey organizaram incursões contra a colônia e igualmente um boicote econômico; além disso, também enfrentaram os diggers em juízo. "Se a causa dos diggers era justa", afirmou um funcionário do tribunal de Kingston, o pastor Platt "trataria de montar um júri capaz de confundi-los". Um dos processos nos quais os diggers eram acusados de desordens levou a uma discussão técnica sobre a natureza de seu envolvimento que remetia a questões de jurisprudência. O advogado John Wilde, que parece ter-se esforçado sempre por ajudar os radicais, alegou que eles deveriam ser absolvidos, porque o xerife não estava presente quando se constataram as desordens. O tribunal libertou-os contra o pagamento de uma fiança, porém não quis absolvê-los.[30] Mesmo depois que os diggers se mudaram para Cobham Heath, alguns quilômetros adiante, as incursões contra eles continuaram — de modo que por volta de abril de 1650 a colônia fora dissolvida à força, incendiados os seus móveis e cabanas, expulsos os diggers da região. Foi esse um curto episódio na história inglesa, envolvendo talvez algumas dezenas de homens com suas famílias: chegaram a nós os nomes de 73 deles.

2 LEVELLERS AUTÊNTICOS

Mas os historiadores estão-se tornando conscientes de que não se tratou de um acontecimento tão isolado quanto, até há pouco tempo, se costumava dizer. Os diggers se proclamavam os autênticos (ou verdadeiros) levellers, denominação que já fora utilizada em 1647 por Lawrence Clarkson — que mais tarde se juntou aos ranters.[31] O primeiro manifesto digger de Winstanley, publicado no mesmo dia em que Robert Lockier se viu condenado à morte, tinha por título *The True Levellers Standard Advanced* (Desfraldar o estandarte dos levellers autênticos). Os levellers nunca constituíram um partido ou movimento unido e disciplinado, como percebem os historiadores, a duras custas, quando procuram definir com alguma precisão as suas doutrinas. "Nós formávamos um corpo heterogêneo", contou mais tarde Henry Denne, "que consistia de partes muito diversas entre si, fundando-se umas e outras em princípios que se contradiziam".[32] Em Londres deve ter havido um grande número de simpatizantes dos levellers que nunca vieram a concordar claramente com todos os pontos de vista do movimento. Pode ser, como propõe uma análise recente,[33] que Lilburne e Wildman dirigissem uma ala moderada e constitucionalista do movimento e que existisse uma ala mais radical — no Exército e em meio à populaça londrina — com a qual Walwyn e Overton teriam simpatizado. Os "levellers defensores do uso da força bruta", tais como o major White e o capitão Bray, de quem já tratamos acima,[34] também parecem ter sido mais radicais, no plano político, do que Lilburne e Wildman.

A essa tendência interessavam menos as questões constitucionais e mais as econômicas: defender os pobres contra os ricos, a gente do povo contra os grandes do país — o que, é de se suspeitar, deveriam ser as questões principais na mente das classes mais pobres durante os últimos anos da década de 1640. Pode ser também que seus porta-vozes refletissem ideias de um comunismo agrário desde muito difundido na Inglaterra e que se vira reforçado pelas teorias anabatistas que eram denunciadas com tanta veemência nos Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana.* A Família do Amor e a Família da Montanha haviam conservado essas ideias vivas na

(*) A Reforma protestante, iniciada por Henrique VIII (que em nada de significativo alterou a liturgia ou a teologia papistas), radicalizada sob seu filho Eduardo VI, desfeita por Maria, a Sanguinária, foi consolidada por Isabel, ambas igualmente suas filhas. Em 1563 a rainha reuniu os bispos, adotando-se então os "39 Artigos" que se tornaram a base doutrinai da Igreja Anglicana, mais radicais do que a teologia do rei Henrique, porém menos do que a do rei Eduardo. (N. T.)

clandestinidade, durante o reinado de Isabel: é certo que tanto Edmond Spenser quanto Shakespeare tiveram conhecimento de propaganda comunista.[35] Da mesma forma o bispo Cooper, embora ostensivamente se referisse à revolta de 1381:

> No princípio (dizem eles), quando Deus primeiro fez o mundo, todos os homens eram iguais, não havia príncipes, por conseguinte nem servos nem vilões: tudo isso mais tarde se engendrou devido a violência e crueldade. Portanto, por que deveríamos viver, nós, nesta miserável escravidão, subordinados a senhores tão arrogantes, a advogados tão chicaneiros, etc.?[36]

É difícil acreditar que o bom bispo tenha inventado esses sentimentos, que ele utilizou, algo desonestamente, como argumentos destinados a reprimir os presbiterianos.

Assim como tantas outras ideias que tinham uma vida subterrânea, as teorias comunistas voltaram à tona graças à liberdade reinante nos anos 1640. Thomas Edwards anotou em 1646, como o 153º erro dos separatistas, a tese de que "toda a terra é dos santos, e de que os bens deveriam ser havidos em comum, e os santos devem repartir as terras e domínios dos fidalgos e ricos".[37] "O *meum et tuum*", disse em 1647 Peter Chamberlen, "dividem o mundo em facções, em átomos; e, até que o mundo retorne à sua primitiva simplicidade ou ... a uma utopia cristã, ... estará na cobiça a raiz de todo o mal".[38] Já em 1646 ouvimos, no interior do Exército, o clamor por uma lei agrária.[39] Um projeto determinando que nenhum proprietário poderia possuir terras que lhe rendessem mais de cem marcos* anuais havia sido formulado, provavelmente pelo Partido da Commonwealth,** em um dos parlamentos de Eduardo VI —

(*) O marco é uma antiga moeda inglesa, valendo dois terços de libra esterlina. (N. T.)

(**) Não se trata de um partido republicano, porém de pensadores e políticos preocupados com a coisa pública (a *res publica*, que é outra tradução de *commonwealth*) e que foram ativos no começo dos anos 1530, à volta de Thomas Cromwell, e novamente no final da década de 1540. (N. T.)

embora, é óbvio, não fosse aprovado.* Em outubro de 1647 pediu-se, entre os soldados, que nenhum duque, marquês ou conde tivesse renda superior a duas mil libras por ano, e que a renda das demais classes fosse proporcionalmente limitada.[41] A lei agrária deve a sua fama à eloqüente defesa que dela fez James Harrington em seu *Oceana*, de 1656; em seu texto se fundaram muitos pensadores, que também a defenderam. Porém o próprio Harrington, na sua tese, apenas resumia uma tradição já existente.

O autor de *Tyranipocrit Discovered* (O desmascaramento do tiranipócrita), panfleto anônimo impresso na Holanda em agosto de 1649, atacava o governo da República Inglesa por não haver estabelecido "uma igualdade de bens e de terras", como seria do agrado de Deus e da natureza, e por "não haver tomado providências para educar de maneira igual os filhos de todos os homens, sem distinção". Repetindo o que já dissera sir Thomas More, o autor denunciava "os ladrões ricos", que "combinam entre si considerar legal o enforcamento de um pobre quando este rouba, depois que eles o privaram, desonestamente, de qualquer meio de subsistência". "Tornam-se ladrões, eles, por lei votada no Parlamento". A propriedade dos ricos deveria ser repartida entre os pobres e redividida pelo menos uma vez ao ano. "Dar a cada homem com discernimento o que mais perto estiver de uma repartição igual de todos os bens terrenos", prosseguia o *Tyranipocrit*, é conforme à lei de Deus e da natureza. Mas a igualdade de bens e terras também se fundamenta no fato de que, assim, "pessoas jovens, fortes e capazes poderão trabalhar, e quem for velho, fraco e impotente terá como repousar".[42] No mesmo ano, disse o ranter Abiezer Coppe que "bem pouco tempo falta, e logo a propriedade mais forte, o que digo eu, a que parece ser a mais pura, que mais alega privilégios e prerrogativas baseando-se nas Escrituras e na razão carnal, ver-se-á confundida e forçada a tornar-se comum a todos, universal".[43] Em 1650 o tenente William Jackson passou por sérios dissabores porque defendia, entre outras enormidades, "a posse em comum de todas as coisas", inclusive, ao que parece, das mulheres.[44]

Durante os debates travados em Putney no ano de 1647, Rainborough e Sexby formularam propostas favoráveis a um sufrágio universal masculino, que pareciam conflitar com as teses mais moderadas dos levellers civis, Wildman e Petty, que excluíam do voto os indigentes e os criados. A ala radical dos levellers destacava-se

não apenas em Londres e no Exército, segundo M. A. Barg, mas também nos distritos rurais — onde, não há dúvida, ainda se conservavam as tradições de revolta popular. A expressão predileta de John Lilburne para descrever os seus partidários, "homens de remendos nos pés e porretes", fora anteriormente empregada em Norfolk, durante a revolta de Ket, em 1549, em Leicester, no ano de 1586, e no *Henrique VI* de Shakespeare.[45] Fuller contava, em 1655, o que tinha sido o movimento que levou à Revolta de 1381: então todos os camponeses eram "levellers puros", ensinando-lhes os seus chefes que "não havia nobreza *jure divino* e que eram todos iguais por natureza".[46] Os nomes "leveller" e "digger" tinham sido utilizados pelos que participaram da revolta das Midlands, em 1607. No Buckinghamshire, condado de florestas e indústria, ocorreram "procedimentos tumultuosos" entre 1647 e 1649, com a finalidade de destruir cercas. Ralph Verney, membro de uma das famílias que procediam ao cercamento de terras e ao conseqüente despovoamento das regiões rurais, "temia que eles pudessem estar decididos a derrubar todas as cercas da Inglaterra". Os levellers tiveram destaque incitando, em Buckinghamshire, os movimentos contrários a cercas.[47] Em dezembro de 1648, quer dizer, antes mesmo que Winstanley se declarasse comunista, um grupo local de levellers divulgou um panfleto intitulado *Light Shining in Buckinghamshire* (Brilha a luz em Buckinghamshire), no qual pedia que se instaurasse a igualdade de propriedades. "Tendo todos os homens por nascença os mesmos privilégios, devem então todos os homens desfrutar igualmente dos frutos da Criação, sem ter um deles maiores propriedades do que qualquer outro".[48]

A continuação desse panfleto, *More Light Shining in Buckinghamshire* (Brilha mais luz em Buckinghamshire), apareceu a 30 de março, dois anos antes de os diggers começarem a cavar na colina de St. George. Ideias semelhantes estavam nascendo simultaneamente, sob formas mais ou menos sofisticadas, em várias partes do país. Winstanley pode ter sido influenciado pelos panfletos de Buckinghamshire, e alguns historiadores sugeriram que ele pode ter ajudado a redigi-los, posto que residia a apenas alguns quilômetros da divisa com esse condado. Porém, o seu estilo — vigoroso, belicoso, asperamente rude — convém mal a Winstanley, e além disso o alvo principal do *Light Shining in Buckinghamshire* é a monarquia, não o conceito, mais genérico, de "poder monárquico", utilizado por

Gerrard Winstanley. *More Light Shining in Buckinghamshire* também é mais diretamente político do que Winstanley costuma ser, chegando o panfleto a formular um apelo direto à intervenção do Exército.[49] Seja qual for a verdade acerca dos panfletos de Buckinghamshire, porém, dificilmente se poderia associar o nome de Winstanley à *Humble Representation of the Desires of the Soldiers and Officers in the Regiment of Horse for the County of Northumberland* (Humilde representação dos desejos de soldados e oficiais do regimento de cavalaria do condado de Northumberland), que exprimia ideias semelhantes, no começo do mesmo mês de dezembro de 1648.[50]

Devemos assim considerar a colônia digger do alto da colina de St. George como apenas um exemplo, particularmente bem documentado, de uma tendência que também se estava manifestando numa série de outros lugares. As primeiras referências aos diggers que ocorrem na imprensa invariavelmente os tratam como aderentes dos levellers.[51] Um panfleto publicado em junho de 1649 repetia trechos da *Letter to the Lord General* (Carta ao senhor general, isto é, Fairfax), de Winstanley, e lamentava que ela estivesse sendo difundida por inimigos que assim dificultavam a ajuda à Irlanda, no que já haviam conseguido enganar até muitos homens honestos. Caso estes tivessem êxito em seus intuitos, "seremos mergulhados na anarquia e terminaremos submetidos a homens desconhecidos e estrangeiros".[52] Outro panfleto do mesmo ano, "publicado com autorização oficial", apresentava tanto a *New Law of Righteousness* (Nova lei de retidão, ou de justiça), de Winstanley, quanto *Light Shining in Buckinghamshire* como panfletos levellers, isso com a finalidade de provar que os levellers se opunham à religião e à propriedade.[53]

Assim, o pensamento e a ação não oficiais dos levellers foram muito adiante do que pretendiam os dirigentes constitucionalistas e puseram em questão a propriedade de uma forma, ao ver desses últimos, embaraçosa. É esta a única maneira de explicarmos a determinação com que Ireton, nos debates de Putney, se empenhou em acusar de comunistas os porta-vozes levellers, a despeito das denegações indignadas deles. Mas Ireton os deixou em sérias dificuldades ao mostrar que a defesa que faziam de uma ampliação do direito de voto se baseava numa ideia do "direito natural"; sobre direitos naturais é que Gerrard Winstanley viria a construir suas

teorias comunistas, e esses argumentos já apareciam em *Light Shining in Buckinghamshire*. Isso também explicaria a preocupação, à primeira vista exagerada, que a partir de fevereiro de 1648 Lilburne demonstrou em recusar qualquer ligação com doutrinas comunistas, isso muito antes de sequer aparecer o movimento digger — assim como a sua presteza em repudiar "os princípios errôneos dos pobres diggers da colina George", em junho de 1649.[54] A petição leveller de 11 de setembro de 1648 repudiava toda e qualquer proposta de abolir-se a propriedade, nivelarem-se as condições sociais ou adotar-se uma propriedade comunitária, embora se manifestasse favorável ao livre acesso às terras recentemente cercadas dos Pântanos ou outros terrenos comunais, ou ao seu cercamento — desde que condicionado, basicamente, à vantagem dos mais pobres.[55] Um manifesto leveller de 14 de abril de 1649, quando já havia uma quinzena que os diggers estavam trabalhando na colina de St. George, também afirmava que os levellers propriamente "nunca tivemos em nossas mentes a ideia de nivelar os domínios dos homens, sendo o nosso principal propósito que ... todo homem desfrute da sua propriedade com tanta segurança quanto for possível".[56] O apelo de Overton, em julho de 1647, para que as terras cercadas fossem devolvidas ao uso comum constitui um caso praticamente excepcional.[57] Os pronunciamentos oficiais dos levellers sequer chegaram a marcar uma posição clara e convicta em favor da permanência dos *copyholders* em suas terras, ou contrária aos cercamentos — para que mudassem de atitude foi preciso primeiro serem derrotados, em 1649. Foi do Exército que partiu, em abril de 1648, a reivindicação de que se abolissem os modos vis de posse da terra,* como condição para se estabelecer um campesinato independente dos senhores: "para que desta

(*) Os modos vis (ingl. *base*) de posse da terra são os não-livres. Ou seja, os que não constituem *freeholds*: porque, embora, como dissemos, não existisse propriedade da terra a não ser por parte do rei, na prática o *freeholder* era o equivalente do proprietário. Já os *copyholders*, cuja posse dependia do arbítrio do senhor, que podia majorar os seus foros ou simplesmente despejá-los, tinham uma posse vil da terra.

Uma observação ainda: o *modo* vil ou livre de posse da terra não dependia, legalmente, da *condição* nobre, plebeia ou outra do possuidor. Em outras palavras, o *status* das pessoas e a *tenura* das terras (o seu modo de posse) não estavam necessariamente ligados. (N. T.)

forma pessoas hostis ao bem e à liberdade da nação sejam impedidas de fazer as pessoas guerrearem contra si mesmas, aterrorizadas por tais modos dependentes de posse da terra".[58]

Walwyn foi acusado de dizer: "Nada andará bem até que todas as coisas sejam havidas em comum; ... então não haverá ladrões, nem cobiça, nem gente que engane e minta aos demais, e por isso não haverá necessidade de governo". Jamais ele desmentiu formalmente essa acusação, embora fosse repetida muitas vezes. Walwyn observou, irônico, que aos seus inimigos, tanto independentes quanto clericais, a acusação "de ser ele um leveller e querer que todas as coisas sejam possuídas em comum" parecia mais grave do que a de ser um descrente.[59] Tanto Walwyn quanto Overton reagiram à propaganda que acusava os anabatistas de Münster, apresentados como comunistas, de cometerem atrocidades. ("Essa história mentirosa e tão injuriosa que contam ... dos anabatistas de Münster"; "Quem escreveu as histórias dos anabatistas: não foram apenas os seus inimigos?"[60]

Contrariamente a Lilburne, o jornal leveller *The Moderate* (O Moderado) dedicou muita ênfase à reforma agrária. Imprimiu *The True Levellers Standard Advanced* sem lhe agregar nenhum comentário hostil. *The Moderate* manifestou maior coerência na defesa da tolerância religiosa e foi mais firmemente radical quanto à ampliação do direito de voto: nesses dois pontos os dirigentes oficiais dos levellers demonstravam maior disposição ao compromisso.[61] (A afirmação, no *Moderate*, de que a propriedade é "a causa original de qualquer pecado entre um partido e outro", e da "maior parte dos pecados cometidos contra a divindade celestial", despertou a ira do conde de Leicester no final do verão de 1649. O nobre lorde entendia que tais sentimentos não deviam ser permitidos em nenhum Estado cristão: o que nos diz muito sobre o que tais homens pensavam ser a função do cristianismo.[62] Em 1653, depois de desaparecerem os dirigentes constitucionalistas, quando os levellers já não passavam de um grupo de conspiradores reduzidos à clandestinidade, o último Acordo do Povo reclamou, firmemente, a abolição de todos os modos vis de posse da terra.

Todos esses fatos parecem confirmar a tese de M. A. Barg, segundo a qual os diggers da colina de St. George não seriam mais que a parte visível do *iceberg* do Levellerismo Autêntico, e Winstanley estaria falando por aqueles que os levellers -

"constitucionalistas" aceitariam deixar privados do direito ao sufrágio — criados, trabalhadores do campo, indigentes, em suma, os que não possuíam independência econômica.[63] Winstanley se qualificava como "criado", embora muitos dos diggers morassem, em casas próprias, na mesma paróquia em que tinham nascido. Tirante a pequena nobreza e os pastores, a oposição à ação dos diggers veio, conta-nos Winstanley "apenas de um ou dois *freeholders* ambiciosos, ... que chamam de suas as terras que foram cercadas".[64] É interessante notar que, às vésperas de sua dissolução, os levellers estavam começando a conquistar apoios no norte e no oeste, ou seja, nas antigas regiões favoráveis ao rei, dos mineiros de estanho da Cornualha aos pequenos agricultores de Northumberland, bem como em Bristol, Hull, York, Somerset e Lancashire.[65] Bem pode ter sido esta, aliás, uma das razões para a repressão que sofreram. Os levellers mandaram emissários, conta-nos um panfleto de lavra oficial, "para instigar o criado contra o amo, o *tenant* contra o senhor, o comprador contra o vendedor, o que toma emprestado contra quem lhe empresta, o pobre contra o rico".[66] Já que esse panfleto deliberadamente confunde os levellers com os diggers, deixa-nos a imaginar se esses emissários eram levellers ou diggers.[67]

Esta explicação também permitiria entender por que foi tão fácil dividir e esmagar os levellers, após 1649. Lilburne e os que pensavam como ele tinham diferenças apenas de grau com os oficiais superiores das seitas independentes, já que todos eles pressupunham a imutabilidade das relações de propriedade existentes. C. B. Macpherson já insistiu em que a teoria política leveller prenuncia a de Locke.[68] Os Grandes do Exército roubaram os trajes republicanos dos levellers nos primeiros meses de 1649, e dessa forma os levellers constitucionais não tinham mais elementos com base nos quais apelar à maioria camponesa da população. Uma vez destruídas suas esperanças políticas no combate de Burford, membros isolados do partido tomaram a defesa de algumas das vítimas dos cercamentos, em especial nas regiões pastoris, como na ilha de Axholme e em Hatfield Chase [69] — mas, então, já era tarde demais para eles se tornarem os chefes de um partido especificamente voltado contra os grandes proprietários. Assim apenas contribuíram para fortalecer as acusações demagógicas de Oliver Cromwell, que juntava levellers e levellers autênticos em "uma geração desprezível e desdenhável", "pessoas que pouco diferem de animais".

"Não tendia o princípio nivelador a reduzir tudo a uma igualdade, ... a dar ao *tenant* uma fortuna tão grande quanto a do senhor das terras? ... voz agradável a todos os pobres, e que certamente não desagradou a nenhum patife."[70]

Mesmo os regimentos que se revoltaram em Salisbury, no mês de maio de 1649, insistiram em que não estava entre os seus propósitos "nivelar os vossos domínios".[71] O clérigo milenarista Nathanael Holmes repudiou "uma anarquia niveladora".[72] William Hartley queixou-se, em 1651, de que os separatistas eram estigmatizados como membros do "partido de Tompson, levellers". "O nome leveller é um termo pejorativo utilizado contra muitas pessoas porque defendem princípios justos." Ele próprio, contudo, sentiu-se obrigado a insistir em que não concordava com o comunismo.[73] Em 1653, também Blith considerou prudente rejeitar "o princípio nivelador de paridade ou igualdade, ... a não ser que nos conduza, ele, à Nova Jerusalém".[74] James Harrington falou em "ladrões ou levellers".[75] Roger Crab observou que São João Batista teria sido desprezado caso se declarasse leveller.[76]

A inconsistência dos levellers constitucionais, na sua atitude perante urna maioria da população composta de pobres camponeses, constitui explicação melhor do que a simples falta de princípios para a presteza com que Lilburne, Sexby e Wildman, entre outros, se dispuseram a conspirar, junto com os realistas, contra a república governada pelos independentes. Já os levellers autênticos se conservaram republicanos convictos e coerentes, posto que para eles a monarquia era simplesmente o capitão-mor do exército dos proprietários fundiários: a República constituía um mal menor, oferecendo alguma esperança de ulterior avanço numa direção radical.[77] "Deus fez os homens", como disse o autor de *Tyranipocrit Discovered*, "e o diabo fez os reis".[78]

Os levellers constitucionais, portanto, não discordavam fundamentalmente do tipo de sociedade que estava sendo implantado pela Revolução Inglesa. Aceitavam o caráter sagrado da propriedade privada, e o seu desejo de ampliar a democracia não excedia os limites de uma sociedade capitalista. Este livro concentra-se naqueles, dentre os radicais ingleses, que de uma maneira ou outra puseram em questão as instituições e ideologia daquela sociedade, e por isso os levellers constitucionais ocupam menor parte, na história que narro, do que a sua importância histórica permitiria esperar. Para

restabelecer o equilíbrio, convém insistir em que eles constituíam a ala esquerda radical dentro do partido revolucionário. Alguns dos personagens que se destacam neste livro eram bem menos coerentes, no plano intelectual, e sabiam menos de princípios do que os levellers: a sua rejeição ao capitalismo muitas vezes era passadista, negativa, irrealista. Mas o grupo ao qual tais restrições menos se aplicam — é o que pretendo mostrar — foram os levellers autênticos. É importante situá-los nesta perspectiva histórica.

3 OUTRAS COMUNIDADES DIGGERS

Durante os anos de 1649 e 1650 Gerrard Winstanley publicou uma série de panfletos, nos quais apelava a diversas camadas da população, e pelo menos alguns deles parecem haver gerado frutos. Apareceram novas colônias diggers, em Wellingborough (Northamptonshire), Cox Hall (Kent),[79] Iver (Buckinghamshire), Barnet (Hertfordshire), Enfield (Middlesex), Dunstable (Bedfordshire), Bosworth (Léicestershire) e em outros lugares, dos quais não sabemos os nomes, de Gloucestershire e Nottinghamshire.[80] Na maior parte dessas localidades ainda não se procedeu a tanta pesquisa histórica quanto seria necessário, porém dispomos de alguma informação a respeito de Wellingborough. Este burgo possuía antiga tradição puritana, cabendo à família Brooke o direito de nomear o pastor local.[81] Durante os anos 1642-43 as ordens inferiores escaparam praticamente a todo controle. Três anos mais tarde Edwards registrou a presença no local de pregadores cavalarianos.[82] Em maio de 1649, após a derrota leveller no campo de Burford, William Thompson seguiu para Wellingborough, porém foi capturado e morto logo antes de entrar na cidade.

Dez meses depois os diggers de Wellingborough publicaram uma *Declaração* que nos diz, com muita exatidão, que partes do povo apoiavam o seu movimento. Havia na paróquia 1169 pessoas recebendo esmolas. O comércio definhava, não havia trabalho; "endureceram-se os corações dos ricos, eles nada nos darão se pedirmos às suas portas. Se roubarmos, a lei porá fim a nossas vidas. De fome já morreram muitos dentre os pobres, e para nós, que vivemos, melhor seria morrermos pela espada do que pela fome". Por isso eles, como os diggers de Surrey, começaram a "cavar, adubar e semear

cereais nos comunais incultos que têm por nome Bareshrank". Diziam ter recebido muito encorajamento — pois "os que percebemos mais empenhados contra nós são os mesmos que desde o começo foram constantes inimigos da causa parlamentar". Contudo, essa colônia parece ter sido dissolvida pela mesma época que a de Surrey.[83] Não há de nos surpreender que Wellingborough tenha sido um dos primeiros lugares, fora do norte da Inglaterra, em que foi pregado o quacrismo. Já em 1654 registram-se acessos de histeria coletiva na igreja paroquial, e desde aquele ano a cidade conservou-se um centro quacre.[84] Porém, ou os quacres de Wellingborough se assemelhavam muito a ranters, ou também havia ranters na cidade na mesma época. Em 1657 Francis Ellington foi enquadrado na Lei contra Blasfêmias por dizer: "Confundidos sede tu e teu Deus, e eu calco a meu pés a teu Deus e a ti". A linguagem é quacre, e Ellington é citado nos *Sufferings of the Quakers* (Sofrimentos dos quacres), de Besse — mas o sentimento por ele expresso mais parece ranter que quacre.[85]

Já foi sugerido que a colônia digger não identificada no Gloucestershire poderia localizar-se em Slimbridge, onde, em 1631, novamente durante a guerra civil, e ainda em 1650, "multidões de rústicos nivelavam as cercas". As terras incultas de Slimbridge, afirmou em 1639 John Smyth de Nibley, poderiam proporcionar uma renda anual de 1500 libras, porém não chegavam, nessa ocasião, a produzir um quinto de tal soma. Até ao contrário: elas atraíam "muitos pobres de outros lugares", sobrecarregando a municipalidade com "choupanas (*cottages*) de mendigos ... e tavernas e gente in dolente".[86]

A colônia de Iver, assim como a de Wellingborough, publicou um panfleto de sua própria lavra em maio de 1650, mais veemente e desesperado do que os redigidos em Surrey e Northamptonshire antes da dispersão das colônias situadas nesses condados.[87] Os diggers de Iver podem ter participado da redação dos dois panfletos de *nome Light Shining in Buckinghamshire*, bem como de *A Declaration of the Wel-Affected in the County of Buckinghamshire* (Declaração dos bem-intencionados do condado de Buckinghamshire), que deve sua origem a uma reunião de levellers realizada em Aylesbury na primeira semana de maio de 1649, às vésperas da derrota de Burford.[88] Veio de Kent, em data de 1653, o panfleto anônimo *No Age like unto this Age* (Nenhuma época se iguala à nossa), no qual é

evidente a influência digger. Enfield, um solar adquirido pelo terceiro conde de Essex, havia sido palco de desordens em junho de 1649, e estas tornariam a ocorrer em 1659, ao efetuar-se a privatização e cercamento de Enfield Chase. Isso levou à publicação, por William Covell, de um projeto para implantar fazendas coletivas em Enfield Chase, projeto esse que também devia muito à influência dos diggers.[89] Igualmente Enfield se tornou um centro de atividade quacre.[90]

Na primavera de 1650, quando dinheiro e alimento começavam a faltar em Cobham Heath, dois emissários saíram da colônia, portando uma carta assinada por Winstaniey e 21 outros diggers, na qual solicitavam ajuda financeira. Percorreram os condados próximos a Londres e às Midlands, visitando colônias já existentes e grupos de simpatizantes. Os condados por que passaram foram Buckinghamshire, Surrey, Middlesex, Hertfordshire, Bedfordshire, Berkshire, Huntingdonshire e Northamptonshire. As 34 localidades enumeradas incluíam as colônias de Dunstable e Wellingborough, Hounslow — uma charneca na qual, assim como em Newmarket e Hampstead, os diggers tinham planejado implantar uma colônia[91] —, Colnbrook e Harrow-on-the-Hill, onde Winstaniey parece que tinha alguns contatos.[92] Eles estiveram em Fenstanton e Warboys, onde haviam sido fundadas igrejas batistas por Henry Denne, o líder leveller de Burford que retratou suas ideias para escapar do fuzilamento. O livro da igreja de Warboys registra não apenas as atividades dos diggers em Surrey, mas também o fato de que havia "um povo chamado de leveller nestes dias, dos quais um certo George Foster diz ser o profeta", pregando que os ricos deveriam dividir os seus bens com os pobres.[93]

Os emissários diggers também passaram perto de Pirton, em Hertfordshire, onde Henry Denne havia sido vigário durante dez anos a contar (mais ou menos) de 1633, e para onde Winstaniey viria a retirar-se, no outono de 1650, na companhia de um grupo de diggers que se empregaram com Lady Eleanor Davies.[94] Assim, de Nottinghamshire e Northamptonshire até Gloucestershire e Kent, a influência dos diggers difundiu-se por toda a Inglaterra central e meridional. Eles exerceram alguma influência no sentido de acentuar as tensões entre senhores e *tenants*, conforme já foi sugerido; podem, igualmente, haver contribuído para a consciência de classe manifestada pelos pentamonarquistas e quacres. Decerto tiveram

muito a ver com o "estilhaçamento" das Igrejas batistas e independentes, do qual os quacres viriam, depois, a beneficiar-se tanto.[9S] Já se observou que grande parte da documentação relativa à história inicial dos quacres, daqueles condados do centro nos quais existiram implantações diggers ou simpatizantes dos diggers, foi omitida ou mesmo deliberadamente suprimida quando se compilaram os *First Publishers of Truth* (Primeiros propagadores da verdade) quacres. W. S. Hudson considera que isso pode ter ocorrido com o intuito de se eliminarem vestígios de influência digger, e que Winstanley pode ter realizado uma série de pregações itinerantes pela região das Midlands durante a década de 1640, estabelecendo contatos que mais tarde serviram aos diggers da colina de St. George.[96]

4 FLORESTAS E COMUNAIS

Assim, se encaramos o Exército de Novo Tipo como uma efêmera escola de democracia política, os comunais, as terras abandonadas e florestas constituíram escolas mais duradouras, embora menos intensivas, de democracia econômica. Pensava Winstanley que de metade a dois terços da Inglaterra não eram adequadamente cultivados. Um terço da Inglaterra era totalmente abandonado, terra que os senhores dos solares não autorizariam os pobres a cultivar.[97] "Se toda a terra inculta da Inglaterra fosse fertilizada por seus filhos, em poucos anos ela se tornaria a terra mais rica, robusta e fecunda que possa haver no mundo"; o preço do trigo cairia então a um *shilling*, ou ainda menos, por *bushel* (andava nessa época por volta de seis ou sete *shillings*).[98] Um acréscimo nas áreas cultivadas, prosseguia o poeta digger Robert Coster, abaixaria o preço da terra e, com ele, o custo de vida.[99] O costume em função do qual os senhores dos solares alegavam deter direito de propriedade sobre os terrenos comunais, e assim conseguiam impedir que estes fossem cultivados em proveito dos pobres, deveria (argumentava Winstanley) ter sido revogado por ocasião da derrubada do poder régio.[100] O cultivo dos comunais poderia proporcionar os investimentos de capital em benfeitorias que se faziam necessários sem, com isso, sacrificar os interesses dos mais pobres. Havia terra suficiente para manter uma população dez vezes superior à então existente, acabar com

a mendicância e o crime, e fazer da Inglaterra "a primeira dentre as nações".[101]

Foi este o programa que Winstanley concebeu durante o cruel inverno de 1648-49. Pareceu-lhe tão novo e tão importante que o atribuiu à vontade divina. A visão que ele tivera em transe ordenou-lhe que difundisse por toda parte a seguinte mensagem: "Trabalhai juntos, comei juntos o vosso pão". "Aquele que trabalha para outrem, seja em troca de salários ou para pagar-lhe um foro, faz um trabalho sem justiça ... mas os que se resolvem a trabalhar e comer juntos, fazendo da terra um tesouro comum, unem as mãos a Cristo para libertar a Criação e purificar todas as coisas da maldição original." Depois de proclamar essa mensagem tanto verbalmente quanto por escrito, Winstanley decidiu que deveria "ir mais adiante e proclamá-la em seus atos", organizando "a nós, que somos chamados de gente comum, para fertilizar e trabalhar as terras comunais".[102]

Winstanley assim chegou à conclusão, perfeitamente justa, de que o cultivo em conjunto dos terrenos comunais era a questão crucial, o ponto de partida com base no qual a gente do povo poderia, em todas as partes da Inglaterra, construir uma comunidade de iguais. "Em linhas gerais é plausível considerar o movimento digger", escreveu Keith V. Thomas, "como o ponto culminante de um século de ocupação ilegal das florestas e terras abandonadas por gente do povo, da própria localidade ou não, forçada a isso pela escassez de terra e a pressão demográfica" — e, acrescenta Joan Thirsk, pelo desemprego que afetou o trabalho temporário durante a depressão de 1648-49.[103] Winstanley tinha chegado à única solução democrática viável que não era simplesmente passadista, como tendiam a ser todas as outras propostas radicais formuladas durante os decênios revolucionários — a de uma lei agrária, ou da divisão das heranças, ou da garantia dos *copyholds*. Não haveria como refutar os argumentos econômicos invocados contra os que meramente defendiam os direitos tradicionais dos habitantes à terra comunal: a população inglesa, em expansão demográfica, apenas poderia ser alimentada mediante o recurso a uma agricultura mais intensiva, levando o arado a novas fronteiras agrícolas. O cercamento efetuado por homens que tinham capital, embora ao custo de um brutal desrespeito pelos direitos do povo, pelo menos produzia esse resultado; a longo prazo, afirmavam com razão os seus defensores, veio a criar

mais empregos. Mas, a prazo mais curto, destruiu um modo de vida e causou intensa miséria; e os empregos que terminou criando não eram da espécie que atraía homens do povo ciosos de sua liberdade.

O cultivo das terras abandonadas, se realizado coletivamente pelos pobres, poderia ter apresentado todas as vantagens que caracterizam a cultura em larga escala, tais como um desenvolvimento planejado, a utilização de fertilizantes, etc. Poderia ter abastecido de alimentos a população inglesa, então em expansão, sem com isso destruir o estilo tradicional de vida numa escala tão elevada como a que se deu. Os diggers semeavam na terra por eles lavrada cenouras, pastinaca e feijão — quer dizer, plantas com as características que viriam a transformar a agricultura inglesa no correr do século XVIII, tornando possível a sobrevivência do gado no inverno e, por conseguinte, também a fertilização da terra graças ao seu estrume.[104] "Fertilizar" é a palavra-chave do programa de Winstanley. ("A verdadeira e imaculada religião ordena que cada um tenha em paz terra para fertilizar."). Winstanley tinha assim alcançado uma solução para o que lhe parecia constituir um paradoxo — para "a servidão de que se queixam os pobres, mantidos pobres por seus irmãos numa terra que seria abundante para todos, se a cobiça e a arrogância não reinassem na dominação de um irmão sobre outro".[105]

Os fidalgos e pastores que residiam perto da colina de St. George perceberam, corretamente, que o que os diggers faziam não se enquadrava no padrão tradicional da invasão de terras. O pastor Platt garantiu a Winstanley que a cultivação coletiva das terras era menos intolerável do que a derrubada das árvores que havia nos terrenos comunais. Poderia entender-se que a invasão e cultivo da terra fossem autorizados por cortesia do senhor do solo respectivo; porém, o fato de cortar árvores contra a vontade dele representava uma pretensão muito explícita de propriedade que não havia como ignorar. É, com efeito, o que pretendiam os diggers: "ser um celeiro para nós mesmos e nossos irmãos pobres de toda a Inglaterra, ... obter pão para comermos até que o fruto de nossos trabalhos faça a terra produzir mais". Os diggers haviam ordenado aos senhores dos solares que parassem de cortar "os bosques e árvores de nossas terras comunais ... para vosso uso privado". Nessa intimação havia, como por sinal em todas as ações dos diggers, um aspecto simbólico (de desafio) ao mesmo tempo que o de ser uma medida economicamente necessária.[106]

Por volta de 1650 os diggers haviam acrescentado a seu programa a exigência de que a terra confiscada — à Igreja, à coroa e aos realistas — fosse entregue aos pobres. Em *The Law of Freedom* (A lei da liberdade) Winstanley foi ainda mais adiante, propondo que as vendas de terras autorizadas pelo Parlamento fossem anuladas, e que todas as terras confiscadas quando foram dissolvidos os mosteiros, um século antes, se somassem ao fundo fundiário da República.[107] Estas duas últimas propostas transformariam, em profundidade, as relações existentes de propriedade. O perigo representado pelos diggers devia-se ao fato de que eles convocavam os pobres a se organizarem, autonomamente, em torno de ações práticas. Caso conseguissem sobreviver, as suas comunidades coletivas teriam resolvido o problema da dispersão de forças, que causara a derrota dos levellers: elas teriam sido, para os levellers autênticos, o que poderia ter sido o Exército de Novo Tipo para os levellers; e elas poderiam ter-se disseminado pelo país inteiro.

A fertilização coletiva dos terrenos comunais representava um ato religioso, para os diggers; já para o pastor Lee, "uma cerca no campo é tão necessária, à sua maneira, quanto o governo na Igreja ou no Estado". Os dois lados em confronto tinham perfeita noção de que religião, liberdade, propriedade e governo se vinculavam. "O vulgo", prosseguia Lee, "desacreditou a palavra *Reforma* [da Igreja] tanto quanto sua congênere *cerca*; os decretos tão sagrados das autoridades civis e eclesiásticas ... em nossos dias se tornaram repugnantes a essa multidão niveladora".[108]

5 A LIBERDADE NA VERDADEIRA REPÚBLICA

Para Winstanley, Jesus Cristo era o Leveller Chefe.[109] O pensamento de Winstanley assimila muitas ideias levellers, porém consegue ir mais além na medida em que supera a visão do pequeno proprietário, para contestar a propriedade privada enquanto tal.

> No princípio dos tempos, o grande criador, a Razão, fez a terra: para ser esta um tesouro comum onde conservar os animais, os pássaros, os peixes e o homem, este que seria o senhor a governar as demais criaturas ... Nesse princípio não se disse palavra alguma que permitisse entender que uma parte da humanidade devesse governar outra ... Porém, ... imaginações egoístas ... impuseram um homem a ensinar e mandar em outro. E dessa forma ... o homem foi reduzido à

servidão e tornou-se mais escravo dos que pertencem à sua mesma espécie, do que eram os animais dos campos relativamente a ele. E assim a terra ... foi cercada pelos que ensinavam e governavam, e foram feitos os outros ... escravos. E essa terra, que na criação foi feita como um celeiro comum para todos, é comprada, vendida e conservada nas mãos de uns poucos, o que constitui enorme desonra para o Grande Criador, como se Este fizesse distinção entre as pessoas, deleitando-Se com a prosperidade de alguns e regozijando-Se com a miséria mais dura e as dificuldades de outros. Mas, no princípio, não era assim ...

Winstanley dizia ainda aos senhores dos solares que

foi pela espada que vossos ancestrais introduziram, na criação, o poder de cercar a terra e de fazê-la sua propriedade; foram eles que primeiro mataram os seus próximos, os homens, para assim roubarem ou pilharem a terra que a estes pertencia, e deixá-la em herança a vós, seus descendentes. E portanto, embora vós mesmos não tenhais pessoalmente matado ou roubado, se conservais essa coisa maldita em vossas mãos é devido ao poder da espada; e fazendo isso justificais as ações perversas de vossos pais, e aquele pecado de vossos pais recairá sobre a vossa cabeça e a de vossos filhos até a terceira e quarta gerações, e mesmo as seguintes, até que vosso poder sanguinolento e rapace seja extirpado da terra.[110]

Winstanley fazia a justificação leveller para a democracia política aplicar-se também à democracia econômica:

O mais pobre dos homens possui título tão autêntico e direito tão justo à terra quanto o mais rico dentre eles ... A verdadeira liberdade reside no livre desfrute da terra ... Se o comum do povo não tem maior liberdade na Inglaterra do que a de viver em meio a seus irmãos mais velhos e para esses trabalhar em troca de salário, então que liberdade tem ele na Inglaterra a mais do que na Turquia ou na França?[111]

Winstanley igualmente superava a teoria leveller do jugo normando, segundo a qual tudo o de que necessitamos é retornar às leis dos anglo-saxões, que eram livres. "As melhores leis que a Inglaterra possui", afirmava ele, "são jugos e grilhões, acorrentando uma parte do povo a outra". "Todas as leis que não se fundam na eqüidade e na razão, e que não reconhecem uma liberdade universal, porém a limitam a algumas pessoas distintas, deveriam ... ter sido

cortadas junto com a cabeça do rei."[112] Porém os governantes da Inglaterra não haviam completado a Revolução:

> Enquanto reinava esse poder régio num homem de nome Carlos, todas as espécies de povo queixavam-se de opressão ... Valendo-vos disso, vós, fidalgos, quando vos reunistes em Parlamento, convocastes a gente comum do povo para intervir em vosso auxílio ... Aquele galho mais elevado foi podado da árvore da tirania, e nesse particular o poder régio foi lançado fora. Mas a árvore da opressão ainda se conserva nas alturas e ainda impede o sol da liberdade de raiar sobre os pobres plebeus.

O poder régio, o clero, os advogados, e tudo o que é comprar e vender, são coisas ligadas: "se cair mesmo uma destas, hão todas de cair".[113]

Certamente Winstanley exprimia as opiniões de muitos radicais decepcionados, quando escreveu, em 1652:

> Eu vos exorto, soldados do Exército da República Inglesa! O inimigo não poderia vencer-vos no campo de batalha, porém pode derrotar-vos nos meandros de sua política se não conservardes firme a tenção de estabelecer a liberdade para todos. Pois, se ele vencer, a autoridade régia retornará a vossas leis, o rei Carlos vos terá vencido e à vossa posteridade pela sua política, terá ganho a batalha, embora aparentemente lhe tenhais cortado a cabeça.[114]

A meta dos diggers, dissera ele a Fairfax em 1649, "não [era] a de remover apenas o Jugo Normando" e de restaurar as leis dos saxões. "Não, não é isso": é, isto sim, restaurar "a pura lei de justiça que vigorava antes da Queda".[115]

Em 1652, dois anos após o fracasso da colônia digger de Cobham Heath, Winstanley publicou *The Law of Freedom in a Platform* (Um programa para a Lei da Liberdade), um projeto de constituição para uma república comunista. "Todos os homens se ergueram pela liberdade", escrevera ele anteriormente; "e, agora que o inimigo comum se foi, vós sois como homens perdidos nas brumas, procurando a liberdade mas sem saber onde ela está nem o que é". Isso Winstanley poderia explicar a eles. "A verdadeira liberdade está onde um homem recebe seu alimento e conservação, quer dizer, no uso da terra ... Melhor seria um homem não ter corpo, do que

não dispor de comida para este." A autêntica dignidade humana somente seria possível uma vez estabelecida a propriedade comunal e eliminadas a compra e venda de terra e trabalho.[116] Mas é impossível fazer um resumo da *Law of Freedom*: o leitor deve percorrê-la por conta própria. A sua significação não assenta apenas na sua concepção geral, já notável para a época em que foi escrita, porém também nos pormenores a que chega o autor. *The Law of Freedom* parece ter sido concebida como um projeto "dentro do possível", dedicado a Oliver Cromwell na esperança de que este o implementasse. Com efeito, existia em 1652 outra via para a sua efetivação? Tal hipótese poderia explicar algumas concessões superficiais, porém no seu conjunto a obra é perfeitamente coerente com os ideais de Winstanley, reformulados apenas por sua experiência na colina de St. George.

Alguns anos antes, E. Dell assinalou, com muita pertinência, que Winstanley oferece duas imagens para a sociedade comunista.[117] A primeira pode ser deduzida de sua severa crítica aos males de seu tempo. Em contraste com esses, ele descreve uma sociedade anarquista. Magistrados e advogados se tornariam supérfluos quando cessasse a compra e venda, assim como um clero profissional se tornaria dispensável numa sociedade em que todo trabalhador tivesse liberdade para pregar.[118] Winstanley então esperava que o Estado, para nos referirmos a uma terminologia marxista, prontamente desaparecesse. "Que necessidade temos nós de leis que mandam prender, açoitar e enforcar a fim de conservarem os homens na servidão?" Somente a cobiça fez do roubo um pecado. A execução de um homem, mesmo por assassínio, é também assassínio: apenas Deus, que dá a vida, pode tirá-la.[119]

Contudo, após o fracasso da colônia dos diggers, quando Winstanley veio a redigir uma constituição para a sua nova sociedade, nela previu leis — porque percebeu que "podem vir crimes, do espírito da ignorância sem a razão". As prisões, porém, seriam abolidas, e ele insistiu em que toda lei deveria ser corretiva, e não punitiva.[120] Nessa versão de seu pensamento enfatizava a necessidade de um exército, com as tarefas de "deter e destruir todos os que se empenhem em manter ou restabelecer a servidão do poder régio", de proteger a comunidade contra "a brutalidade do povo", e de fazer aplicar as leis; mas esse exército havia de ser uma milícia popular, não obedecendo a nenhum Parlamento que não fosse

representativo do povo. A liberdade via-se garantida por um direito de resistência popular.[121]

A experiência de Winstanley com os "brutais *freeholders* " no episódio da colina de St. George, e talvez com alguns ranters presentes no seu próprio grupo,[122] ensinaram-lhe que certos compromissos podem ser necessários.* Agora antevia que seria preciso passar por um processo de educação e adaptação mais demorado do que pensava no início. Propunha que houvesse magistrados, porém eleitos anualmente e responsáveis perante "seus senhores, isto é, o povo, que os escolheu". Tais funcionários incluiriam planejadores ("supervisores"). Durante um período de transição eles poderiam receber dinheiro para sua paga e manutenção, a fim de permitir que homens pobres pudessem ser eleitos. Para fazer respeitar as leis de defesa da República previam-se penalidades, tais como a privação dos direitos civis e a sentença de trabalhos forçados. As penas chegavam à pena de morte, em casos de assassinato, prática de compra ou venda, estupro ou exercício dos ofícios de advogado ou pastor.[123] Em 1649 Winstanley escrevera que "todos os castigos que hão de ser infligidos ... são apenas os suficientes para fazer o delinqüente ... viver com os seus próximos na comunidade da justa lei do amor". Então defendeu o trabalho forçado como punição para a ociosidade, delito que a seu ver caracterizava mais a pequena nobreza do que os pobres.[124] Na sua República ideal não haveria advogados, e seriam fechadas as prisões; os acusados aguardariam em liberdade a sua convocação ao tribunal, depois de darem a sua palavra (rompê-la seria outro crime punido com pena de morte).

Dado que Winstanley não previa nenhuma expropriação pela força, teria de haver um período durante o qual a persuasão seria empregada contra "o espírito da ignorância sem a razão", "o espírito da brutalidade".[125] Certamente é por essa razão que concedia direitos políticos a todos os varões, exceto os partidários de Carlos I e os que se haviam precipitado na compra e venda de terras da república — as quais teriam que devolver. Os funcionários não seriam obrigados a pertencer à Igreja, o que significava instituir uma tolerância religiosa universal. O casamento seria uma cerimônia civil, feita por

---

(*) Note-se que a brutalidade está referida aos *freeholders*, quer dizer, parece pertencer mais a uma classe média do que aos meios propriamente populares. (N. T.)

amor, não por dinheiro. O Parlamento, eleito anualmente, seria o maior tribunal de eqüidade do país, supervisionando todas as demais cortes e funcionários.[126]

Da mesma forma que Harrington, Winstanley atribuía grande importância política à propriedade da terra. Embora o cultivo comunitário lhe parecesse ser o remédio essencial para os males que afligiam a Inglaterra, ele não ignorava, absolutamente, outros aspectos da vida econômica. A lista de indústrias que apresenta em *The Law of Freedom* bem ilustra em que medida, na Inglaterra do século XVII, virtualmente toda a atividade industrial consistia na coleta e processamento de produtos naturais. Winstanley criticou a exploração dos camponeses que freqüentavam os mercados, em função dos pedágios que lhes eram cobrados.[127] Tudo isso terminaria uma vez abolidas a compra e a venda. Winstanley refletira bastante sobre esse problema, o suficiente para concluir que precisaria haver um monopólio estatal sobre o comércio externo — o que, por sinal, foi uma das primeiras medidas adotadas pelo governo soviético, após a revolução de 1917.[128] A abolição do trabalho assalariado acarretaria, necessariamente, a manutenção da aprendizagem. De modo geral, Winstanley considerava "muito racional e bem ordenado" o sistema de organização das companhias londrinas, sob a condição de que também os seus dirigentes fossem eleitos a cada ano.[129]

Naturalmente, a educação parecia ter a maior importância a seus olhos. Deveria prosseguir até que um homem "travasse conhecimento com todas as artes e linguagens". Proposta excepcional no século XVII, ela seria universal (para ambos os sexos) e igual: não mais haveria eruditos especializados vivendo "meramente dos labores dos outros homens", cuja "exibição de conhecimento consiste em ler, contemplar ou escutar outros falarem". As crianças deveriam ser treinadas "em ofícios e algum trabalho físico, bem como aprenderiam línguas ou história".[130] As meninas estudariam música e aprenderiam a ler, costurar, tricotar e fiar. Haveria incentivos e recompensas para invenções e experiências novas. Até o momento presente, "o medo da pobreza e a preocupação com o fato de ter de pagar taxas aos tiranos impediram que ocorressem muitas preciosas invenções". "O poder régio esmagou a inspiração de conhecer e jamais permitiria que esta se alçasse em toda a sua beleza e plenitude." [131] As invenções que ocorressem seriam divulgadas pelos dois

Chefes de Correio a serem eleitos em cada paróquia — função que, ao que sei, Winstanley foi o único a conceber em seu tempo. Teriam eles a incumbência de coletar e registrar informações estatísticas sobre a saúde e a prosperidade de suas comunidades, e a de divulgar notícias relevantes de outras partes do país, que lhes seriam comunicadas a partir de centros regionais de informação. A ideia talvez deva algo ao Ofício de Difusão de Conhecimentos concebido por Hartlib, porém o seu enfoque estatístico liga-a à aritmética política, cuja influência na Inglaterra ficaria tão destacada graças a William Petty, pelo final do século XVII. Desta forma os dois Chefes de Correio prontamente fariam conhecida qualquer nova invenção ou descoberta. Seria esse um dos vários meios pelos quais a organização comunista da sociedade, segundo Winstanley, dissolveria os obstáculos internos à unidade nacional. Os segredos das corporações e ofícios também seriam abolidos. Assim tudo contribuiria para que a república florescesse na paz e abundância, e os cidadãos se veriam estimulados a "empregar sua razão e diligência" na emulação entre si, não apenas, como entenderia um economista de nossos dias, com o intuito de aumentar a produção, porém com a finalidade básica de concorrer "para a beleza de nossa república", como dizia Winstanley — em palavras que certamente encontrariam a aprovação de William Blake ou Herbert Marcuse.[132]

Winstanley falava pelos "pobres e desprezados da terra",[133] e foram eles que formaram a sua colônia na colina de St. George. Mas também pensava em termos da sociedade como um todo, da humanidade como um todo. "Ai de vós, desgraçadas toupeiras cegas escondidas na terra", bradava ele aos "senhores dos solares e fidalgos normandos", "que lutais por me privar dos meus meios de vida e da liberdade desta pobre e débil carcaça, o meu corpo carnal, que é a moradia onde resido por um certo tempo; eu, porém, luto por derrubar o vosso reino de trevas, e para abrir os portões do inferno, e para partir os grilhões do demônio, que vos acorrentam, de modo que vós, meus inimigos, possais viver em paz; e esse é todo o dano que vos desejo causar".[134] O ranter Abiezer Coppe considerava a abolição da propriedade como "um desígnio gloriosíssimo": "E se clamará pela igualdade, comunismo e amor universal, para completa confusão dessas coisas abomináveis que são o orgulho, o crime, a hipocrisia, a tirania e a opressão".[135] Da mesma forma, pensava Winstanley que

onde exista um povo ... unido graças à propriedade coletiva dos meios de subsistência até formar uma só pessoa, será o seu país o mais poderoso do mundo; pois então ele defenderá o seu patrimônio como se fosse um único homem ... Ao passo que a defesa da propriedade e do interesse individual divide o povo de um país e do mundo todo em partidos, e por isso é a causa de todas as guerras, carnificinas e pendências que vemos por toda parte ... Mas, quando a terra tornar a ser um tesouro comum, assim como ela deve ser, ... então haverá de cessar essa inimizade entre todos os países, e ninguém mais se atreverá a tentar dominar os outros, nem ousará matar o seu próximo, nem desejará possuir mais terras que o seu semelhante.[136]

6 DEUS E A RAZÃO

O subtítulo de *The Law of Freedom* era *True Magistracy Restored* (Restabelecer o governo legítimo). "Enquanto tivermos proprietários fundiários", estaremos "impedindo a obra da restauração", que é a salvação.[137] Desde os seus primeiros panfletos insistira Winstanley em que a razão perpassa o universo inteiro e "reside em cada criatura, porém supremamente no homem". "Se submeterdes a vossa carne a esse poderoso governante, o espírito da justiça que em vós reside, ele vos porá em comunhão com o globo inteiro." Assim "entrareis em comunhão com aquele que é o Pai de todas as coisas". "O espírito que reside na carne é Jesus Cristo."[138]

Em dezembro de 1649, Winstanley redigiu um prefácio para a edição de uma antologia de seus panfletos teológicos, publicada no ano seguinte. Nesse texto ele oportunamente adverte que não repudiava nenhum dos escritos ali reunidos, embora seu pensamento, sob alguns aspectos, tivesse ido além deles. Atribuía suas ideias mais novas "à mesma força" que o impelira a escrever seus primeiros panfletos.[139] Porém o caráter materialista do panteísmo de Winstanley fica mais explícito nos escritos posteriores, mais políticos.

"A criação inteira ... é a veste de Deus." "O Pai é o poder universal que se difundiu pelo globo inteiro; o Filho é o mesmo poder absorvido e visível numa única pessoa, submetendo essa pessoa a um espírito e fazendo-a conhecer aquele que reside por toda parte." Todos os homens podem tornar-se filhos nesse sentido e atingir tal conhecimento. "A excelência da obra percebe-se quando um homem aprende a ver o Cristo nas demais criaturas assim como em si mesmo." "Cristo, ou o poder penetrante da luz, faz o

conhecimento de sua pessoa, que reside em todas as coisas, introduzir-se na experiência iluminada do homem." Era esse um argumento em favor de uma completa liberdade de empreendimento (tal como a concebera John Milton) nos campos da leitura e do ensino.[140] Dado que o homem tem dentro de si esse espírito de Cristo, não precisa de outros pregadores além dos "objetos da criação", isto é, o mundo material.[141]

Essa ideia de um Deus que é imanente ao conjunto da criação material pode ser comparada, com certo interesse, à maneira pela qual Traherne posteriormente desenvolveu o mesmo tema. Em Winstanley, mais ainda do que em Traherne, ela vem acompanhada de um respeito pela ciência natural, considerada como um meio de tomar conhecimento das obras de Deus. Winstanley parece antecipar de muito perto o princípio espinosiano segundo o qual "quanto mais compreendemos as coisas individuais, mais compreendemos a Deus".[142] Porém nisso talvez apenas estivesse aplicando a crença mágica de Paracelso ("as coisas invisíveis de Deus ... são vistas ... em suas obras"),[143] que é reproduzida, sob forma cautelosa, na *History of the World* (História do mundo), de sir William Ralegh.[144]

Winstanley não tinha o que fazer com a religião tradicional. O seu anticlericalismo era muito mais radical, convicto e sistemático do que o de qualquer outro escritor dos tempos revolucionários — e note-se que entre eles figuravam muitos anticlericais. "Qual a razão", perguntava Winstanley, "para que a maior parte das pessoas ignore as suas liberdades, e tão poucas tenham as capacidades necessárias para serem eleitas às funções da república? Isso ocorre", respondia ele, "porque o velho clero monárquico ... continua a destilar os seus cegos princípios infundindo-os no povo e assim nutre a ignorância deste". Muitos sacerdotes haviam ensinado que Carlos I era o Ungido do Senhor.[145] Eles

> têm a pretensão de ascender ao céu depois de mortos e, não obstante, querem também ter o seu céu já neste mundo, e invectivam com veemência as pessoas que não aceitem pagar-lhes uma grande soma para sua subsistência temporal. E ainda assim dizem aos pobres que devem contentar-se com sua miséria, pois terão o paraíso na outra vida. Mas por que não poderemos ter o nosso céu aqui (quer dizer, um meio de vida que nos proporcione conforto já na terra) e também o céu da outra vida, como o tendes vós? ... Se os homens fitam o céu, imaginando uma felicidade ou temendo um inferno que ocorrerão

depois de sua morte, é porque os seus olhos foram arrancados, para não enxergarem os direitos que têm de nascença, e o que devem fazer nesta terra durante a sua vida.[146]

Um cristão tradicional, que "pensa estar Deus nos céus acima do firmamento, e por isso reza àquele Deus que ele imagina estar lá e em toda parte, ... adora na verdade a sua própria imaginação, que é o demônio".[147] "O teu Salvador deve ser uma força dentro de ti, para salvar-te da escravidão interior; o Cristo externo e o Deus externo são apenas salvadores à imagem do homem."[148] O próprio Winstanley veio a utilizar o termo Razão, de preferência a Deus, "porque essa última palavra me reteve nas trevas, assim como ainda retém tantas pessoas". Devemos nos acautelar para "não desonrar o Senhor fazendo-o ser autor da miséria das criaturas", como fazem esses pregadores que ameaçam os homens com os fogos do inferno.[149] Winstanley falava do Deus desses pregadores em termos que recordam os do Nobodaddy (Papai Ninguém) de William Blake — a não ser que lhe atribuamos um dualismo completamente maniqueísta, o que é improvável. Winstanley disse, a "sacerdotes e [a] zelosos professores", que eles na verdade adoravam o diabo.[150] Falou do "Deus Diabo". "O Cristo externo, ou o Deus externo ... às vezes revela ser um demônio,"[151] No tribunal de Kingston assim advertiu os seus acusadores: "esse Deus a quem servis, e que vos deu os títulos de lordes, cavaleiros, fidalgos e proprietários, é a cobiça".[152] Esse Deus incitou os homens a reivindicarem a propriedade privada sobre a terra; também "ordenou que o povo pagasse dízimos ao clero".[153] É esse Deus-Diabo que a Igreja estatal adora. "Não aceitaremos ir à igreja nem servir ao Deus deles."[154]

Seria difícil imaginar algo mais conseqüente do que a recusa, por Winstanley, da divindade que justifica a dominação dos proprietários — e que foi criada à imagem destes. Respondeu à acusação de que suas crenças "destruirão todo governo, todo o nosso clero e religião" friamente: "É a perfeita verdade". Em *The Law of Freedom*, propôs explicações psicológicas para a crença num Deus personificado, em anjos, em lugares determinados que estariam reservados à glória ou aos tormentos.[155] A sua filosofia, que nasceu de uma visão, parece ter culminado em uma espécie de materialismo panteísta, no interior do qual Deus, ou a Razão abstrata, só pode ser conhecido no homem ou na natureza; e o homem é mais importante do que as abstrações.

Winstanley levou essa tendência até suas conclusões lógicas. Com um elogio à tradição mágica e à ciência experimental, escreveu o seguinte:

> Conhecer os segredos da natureza é conhecer obras de Deus ... E em verdade, se quiserdes conhecer as coisas espirituais, isso significa saber como o espírito ou o poder da sabedoria e da vida, origem do movimento e do crescimento, reside nos corpos das estrelas e planetas dos céus superiores, os quais ele governa; bem como nos corpos da terra inferior, tais como ervas, plantas, peixes, animais, aves e a humanidade, os quais também governa. Pois atingir Deus além da criação, ou saber o que um homem poderá esperar de Deus após sua morte, não se tratando de sua dispersão nessas essências de fogo, água, terra e ar das quais o homem se compõe, é esse um conhecimento que ultrapassa as possibilidades e capacidades do homem enquanto viver, este, no seu corpo composto.[156]

7 NOVOS MITOS EM LUGAR DOS VELHOS

Uma das coisas mais espantosas, num pensador assim espantoso como Winstanley, é a utilização mitológica que faz do material bíblico. Certamente ele teve precedentes: a Família do Amor foi acusada de converter a Bíblia em alegorias, especialmente a história da Queda.[157] O mesmo foi dito de muitos ranters. Ensinava Joseph Salmon que o autêntico cristão não era o que acreditava na verdade histórica da Bíblia, "porém o que graças ao poder do espírito acredita que toda essa história se verifica no mistério; ... a história é Cristo para nós, o mistério é Cristo em nós".[158] Num dos seus primeiros panfletos, Abiezer Coppe valia-se da imagética do *Cântico dos Cânticos* para descrever a união erótica entre Cristo como varão e o homem como fêmea.[159] Agar, Ismael, Sara e Isaac eram alegorias, insistia Erbery, "embora tais pessoas tenham existido".[160] Os quacres foram acusados de reduzirem "todas as coisas a alegorias, ou a um Cristo interior".[161] Entre outras coisas mitologizaram a história da ressurreição, a tal ponto que muitas vezes os seus ouvintes entendiam que eles afirmavam ter ressuscitado alguém, quando na verdade apenas queriam dizer que tinham convertido essa pessoa.[162]

Essa atitude mental remontava à Idade Média. Também Calvino ensinava que Deus modulava o seu discurso pondo-o ao alcance do seu público. Mas uma coisa era o clero ler segundo alegorias um

texto latino cujo caráter sagrado era por todos aceite; outra coisa, completamente distinta, seria artesãos leigos procederem a interpretações alegóricas de sua própria lavra sobre um texto em língua vernácula que qualquer um poderia consultar e ler, e isso em condições que somavam: (1) a existência de um conjunto de comentários críticos protestantes sobre a Bíblia; (2) um contexto de discussão livre e sem censura, que permitia a irrestrita expressão das atitudes mentais correntes nos meios populares; (3) uma atmosfera marcada por expectativas milenaristas.

Sob alguns aspectos Winstanley antecipa não apenas o Milton do *Paraíso Perdido*, mas também Vico e Blake. É muito clara a sua postura crítica face ao texto das Escrituras. Ele observou as mesmas contradições que Walwyn e Clarkson: a Bíblia sugeria, por exemplo, a existência de outros homens antes de Adão. Porém Winstanley não se valeu disso apenas de modo negativo, para desacreditar a narrativa bíblica; o que fez foi insistir em que a história de Adão e Eva deve ser considerada metafórica e não literalmente.[163] Winstanley negava à Bíblia implicitamente o caráter de um texto inspirado, da mesma forma que Clement Writer, os ranters e ainda o quacre Samuel Fisher.[164] Na verdade Winstanley não estava interessado de fato na verdade histórica, ou qualquer outra veracidade, da Bíblia: "Se tais coisas externas existiram ou não, importa muito pouco". "O conjunto das Escrituras não passa de um registro de mistérios espirituais, postos em palavras para que a carne os possa enxergar, porém cuja matéria substancial somente pode ser vista pelo olho do espírito." A Bíblia deveria ser utilizada para ilustrar verdades das quais já estivéssemos convencidos: por isso Winstanley não hesitava em citar os *Atos dos Apóstolos*, capítulo IV, versículo 32,* para justificar a propriedade coletiva.[165]

A Imaculada Conceição era uma alegoria,[166] e igualmente a ressurreição. "Cristo jazendo na tumba, como um grão de trigo enterrado por um certo tempo sob um torrão de terra, e Cristo alçando-se sobre os poderes da vossa carne, sobre a corrupção e sobre as nuvens, calcando aos pés a maldição original — tudo isso deveis

(*) Na tradução da *Bíblia de Jerusalém* (p. 1426): "A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava seu o que possuía, mas tudo era comum entre eles". (N. T.)

enxergar dentro de vós"; parece que Winstanley rejeita qualquer outra forma de ressurreição ou ascensão.[167] A ressurreição dos mortos ocorre durante a nossa vida na terra; o dia do juízo final já começou e alguns até já estão vivendo no reino dos céus.[168] A aniquilação da cobiça e a instauração de uma sociedade sem classes constituirão "um novo paraíso e uma nova terra". E, o que é ainda mais notável, todas as profecias do Velho Testamento e do Novo relativas à missão do povo judeu e à restauração de Israel na verdade aludem a "esta obra que consiste em fazer da terra um tesouro comum".[169] A salvação identifica-se com a liberdade e a paz. O segundo advento do Cristo significa "a ressurreição do Cristo na pessoa de cada filho e cada filha de Deus". Por isso devemos pôr fim à adoração de qualquer outro Cristo que não seja o que reside dentro do homem.[170]

Assim a história do Jardim do Éden não passará de uma história boba, a não ser que a consideremos alegoricamente. "Os pregadores oficiais enganaram o mundo inteiro contando-nos que um homem sozinho, de nome Adão, matou a todos nós comendo uma única fruta, de nome maçã": na verdade "sois vós o homem e a mulher que comeram do fruto proibido". Adão simboliza o poder da cupidez que jaz em todo homem.[171] "A maçã que o primeiro homem come ... são os objetos da criação." "Podemos ver Adão todos os dias, subindo e descendo a rua a nossos olhos." O simbolismo do jardim tem uma importância quase tão grande para Winstanley quanto para Marvell ou Milton. O Éden é a humanidade.[172] No Éden trava-se o conflito entre a Razão, por um lado, e a imaginação cúpida por outro. "No homem, a inocência ou simplicidade do coração não constitui apenas o estado em que ele viveu seis mil anos atrás — cada ramo da humanidade passa por ela ... É ela o campo ou o céu no qual Miguel e o Dragão lutam a grande batalha de Deus Todo-Poderoso." E esse conflito ainda não terminou. "Nenhum homem ou mulher precisa ir a Roma, ou ao inferno subterrâneo, como afirmam alguns, para encontrar o papa, o diabo, a besta ou o poder das trevas; nem precisa subir ao céu sobre o firmamento para encontrar Cristo, o poder vivificante. Pois ambos esses poderes hão de ser sentidos dentro de cada homem, um batendo-se com o outro."[173]

Essa preocupação poética com o significado espiritual, mais do que com a verdade histórica, capacitou Winstanley a fundir o mito da Queda com o da conquista normanda: "a última conquista do inimigo a reduzir Israel à escravidão foi a do normando sobre a

Inglaterra".[174] Igualmente alegórico é o uso que Winstanley faz das histórias de Caim e Abel, de Esaú e Jacó — nas quais o irmão mais novo são os "pobres oprimidos", ao passo que o mais velho são os ricos *freeholders*.[175] "Caim continua vivo, nos grandes proprietários de terras", dizia um dos panfletos diggers, que provavelmente não foi redigido por Winstanley.[176] Porém o "irmão mais novo" de Winstanley afirma que "a terra é o patrimônio que me cabe por direito de nascença": Deus não faz acepção de pessoas. Responde então o irmão mais velho, como tantos clérigos do século XVII, com citações tiradas das Escrituras. Mas, "embora esse Jacó seja de condição baixa, agora chegou o seu momento"; ele suplantará Esaú, e "lhe tirará tanto o direito de nascença quanto a bênção paterna".[177] A utilização do mito dos dois irmãos requer, ainda, mais estudo. "Esaú é o fim do velho mundo", proclama um panfleto que circulou em Norfolk no mês de fevereiro de 1649. "O reinado de Jacó e dos santos ... inicia o novo mundo."[178] O ranter Abiezer Coppe via uma ligação entre "o sangue do justo Abel" e "o sangue dos últimos levellers que foram fuzilados".[179] Também George Fox, em 1659, recorreu ao mito.[180] "A descendência de Caim", escreveu Bunyan, "foi de senhores e governantes", ao passo que "Abel e os que ele gerou carregam no pescoço a canga da opressão".[181]

Eram muito sérios os problemas enfrentados pelos irmãos mais novos na Inglaterra seiscentista, conforme apontou Joan Thirsk.[182] A contestação ao direito de primogenitura possivelmente era mais difundida e relevante do que têm considerado os historiadores. Vemo-la entre os levellers, em Hugh Peter, James Harrington, William Sheppard, Champianus Northtonus (1655), Robert Wiseman (1656), William Covell, William Sprigge e ainda no autor anônimo de *Chaos* (1659). A abolição desse direito, com a finalidade de destruir "os monopólios desfrutados pelos irmãos mais velhos", constituiu um dos objetivos da revolta pentamonarquista liderada por Venner, em 1661.[183] A partir de 1662, sabemos que a maior parte dos rebentos de famílias de latifundiários que se converteram ao quacrismo se compunha de filhos e filhas mais novos[184] — os que, na família, mais resistiam à autoridade paterna, e que por isso mesmo sentiriam maior atração pelo severo igualitarismo dos *yeomen* do norte. Mas foram os radicais que deram à legenda uma ressonância mitológica mais forte. Para os proprietários, por menor que fosse a sua parcela, o direito de nascença (*birthright*) significava a herança

do patrimônio ancestral: ter propriedade equivalia a possuir a condição de homem nascido livre. Sucedia que alguns, como John Bunyan, se vissem tentados a vender o seu direito de nascença.[185] A herança era assim a base sobre a qual assentava a sociedade do século XVII. Ela constituiu igualmente a base para a defesa que Ireton fez da propriedade, bem como para a exigência leveller de que fosse respeitada a liberdade a que os ingleses tinham direito natural. A doutrina do pecado original supõe que a culpa de Adão foi transmitida a todos os homens vivos, assim como a noção de um contrato original supunha que os homens no estado de natureza podiam firmar um compromisso atando a sua posteridade por todo o tempo vindouro.[186]

Winstanley retomou e transformou outras crenças populares. O mito do Evangelho Eterno remonta, pelo menos, a Joaquim de Flora, no século XII. Ele dividia em três eras a história humana: a do Pai, que vai da Queda até a morte do Cristo, constitui a era da Lei; a que se segue é a do Filho, ou seja, a era do Evangelho; a era terceira, a do Espírito, sempre se considerava ser o tempo presente, no qual o Espírito Santo vinha penetrar nos corações dos homens para libertá-los das formas e ordenações existentes. Tratava-se de uma doutrina herética, pois não apenas repudiava a autoridade da Igreja institucionalizada, como também elevava o espírito que reside no homem acima da letra das Escrituras. Essa doutrina fora retomada pelos familistas e por Jacob Boehme; conhecera ampla difusão na Inglaterra dos anos 1640.[187]

O engenho imaginativo de Winstanley gerou a admirável proeza que foi converter essa visão apocalíptica em uma teoria racionalista e democrática. Para isso a chave de que se valeu consistiu em equacionar Deus com a Razão e a Razão com a lei do universo. Na terceira era, que está se iniciando, "o Senhor em pessoa, que é o Evangelho Eterno, manifesta o seu reino na carne de seus filhos e filhas". O coração destes voltará a harmonizar-se com a Razão que anima o cosmos, "essa força espiritual que orienta o raciocínio de todos os homens seguindo vias corretas para um correto fim". Todo homem que se submete à lei da Razão torna-se Filho de Deus. Não "procura mais, como o animal selvagem, um Deus e um senhor fora de si"; o seu senhor está dentro dele, não importando se tem por nome a consciência, ou o amor, ou a Razão. É este o segundo advento de Cristo, após o qual "o sacerdócio de Cristo numa única

pessoa será calado e retirado", cedendo lugar à justiça e sabedoria presentes em cada indivíduo.[188]

Transformação análoga ocorreu com o mito do Anticristo. Os teólogos ortodoxos viam no papa o Anticristo. Puritanos mais radicais chegaram a apresentar os bispos, e mesmo a Igreja Anglicana em seu conjunto, como anticristãos e consideraram a guerra civil como uma cruzada por Cristo e contra o Anticristo. Este é outro ponto em que Winstanley foi além daqueles que o precederam, vendo já a propriedade como anticristã, encarnada pela cupidez ou pelo amor-próprio.[189] "O cativeiro anticristão está expirando", pensava ele; porém a guerra civil não completara a destruição do Anticristo. Ainda persistia um conflito da "Besta contra a Besta, cobiça e arrogância contra cobiça e arrogância".[190] "Esse governo que dá liberdade à pequena nobreza agrária para possuir toda a terra e exclui os pobres comuns de gozarem qualquer parte desta ... é o governo do Anticristo imaginário e rapace" e deve ser extirpado. Esperava Winstanley que a Inglaterra viesse a ser o primeiro país a romper a canga dessa "Besta que é a propriedade reinante".[191]

Já que o mundo externo é simplesmente a manifestação do Deus de Winstanley, nossos sentidos devem ser valorizados porque é através deles que conhecemos este mundo. O homem deve viver em si mesmo, não fora de si; nos seus cinco sentidos, não em imaginações vazias, em livros ou doutrinas que conhece por ouvir dizer. Então Deus caminhará e se deleitará no seu jardim, que é a humanidade.[192] O conhecimento de Deus se obtém pelos sentidos, "na experiência clarividente que uma única criatura, o homem, tem vendo, ouvindo, saboreando, cheirando e tocando".[193] Quando os cinco sentidos agem segundo a luz que lhes é própria, temos então "o estado da simplicidade do coração, ou da inocência". Contudo, quando o homem situa o seu bem nos objetos externos, a imaginação "corrompe os cinco sentidos", e somos conduzidos a um estado hobbesiano de natureza, a um estado de competição culminando na guerra. Neste o homem não pode encontrar felicidade: somente quando "a força egoísta, imaginária, cobiçosa e assassina" for expulsa é que Deus se tornará "tudo em tudo, o único soberano dessa alma ou terra viva, ou ainda os cinco sentidos vivos".[194]

Winstanley afirmou, apaixonadamente, a natureza terrena desse paraíso dos sentidos: "Ó vós, pregadores que repetis o que ouvistes dizer, cessai de enganar o povo dizendo-lhe que só conhecerá e

verá a glória quando tiver o corpo reduzido a pó. Pois eu vos digo que esse grande mistério começou a se revelar, e deve ser visto através dos olhos materiais da carne: e esses cinco sentidos que há no homem participarão dessa glória". "Toda glória externa que está afastada dos cinco sentidos ... é de natureza transitória; e da mesma forma é o paraíso de que falam os vossos pregadores." O paraíso tem seu lugar no mundo em que ora vivemos. Winstanley esclarece esse ponto com seu característico vigor epigramático ao intimar os "sacerdotes arrogantes" a "largarem o seu ofício" e a *"se abaixarem* diante de nosso Deus".[195] O que dizia deve ser entendido literalmente: queria trazê-los à terra, ao Deus que está no homem. O último verso da canção dos diggers proclamava: "Glória *aqui*, sejamos todos diggers!".[19]* Mas, se Deus está em toda parte, se a matéria é Deus, então não pode haver diferença entre o sagrado e o profano: o panteísmo leva ao secularismo.

CAPITULO 8

PECADO E INFERNO

> O pecado e a transgressão terminaram ... Por isso deveis pôr fim a perversão tão horrível, infernal, impudente e arrogante como essa de julgar o que é pecado e o que não é.
>
> Abiezer Coppe, *A Fiery Flying Roll* (Folhas de fogo aladas). Parte I (1649), p. 7.

1 PECADO E SOCIEDADE

Na maior parte das religiões e dos povos encontramos alguma lenda análoga à do Jardim do Éden, da Arcádia ou da Idade de Ouro. No passado houve um estado de felicidade e inocência, porém ele se perdeu, e hoje a humanidade está à mercê de um fado que não tem como controlar. O homem é fundamentalmente pecador e sua reconciliação com Deus, a despeito dos sacramentos que existam para tanto, jamais poderá completar-se neste mundo. Devemos esperar a nossa felicidade para depois desta vida. Todas as grandes religiões em seu estado primitivo concebem a outra vida como um reflexo da sociedade deste mundo: um pequeno punhado vive na beatitude, ao passo que a enorme maioria sofre tormentos — embora se possa esperar que depois da morte os interessados troquem de posição. Alguns movimentos heréticos reclamaram a salvação para todos os homens, ou, pelo menos, para todos os que fizessem parte de uma determinada comunidade; essa concepção, porém, jamais logrou aceitação por nenhuma Igreja oficial, pelo menos enquanto esta conservasse sua posição institucional, o que, no caso da Europa, quer dizer até bem depois da Reforma.

Numa sociedade agrária marcada pela desigualdade, na qual se usava uma teologia primitiva e os homens, à mercê da natureza, morriam à míngua se a colheita fosse pior do que se esperava, na qual pestes e guerras faziam a vida incerta, era fácil considerar a fome e as epidemias como castigos divinos infligidos à maldade humana. Enquanto as técnicas não se desenvolveram a um nível que permitisse libertar os homens da natureza, eles estiveram dispostos a aceitar a sua impotência perante um Deus que era tão imprevisível quanto o clima. O pecado, assim como a miséria e a inferioridade social, era hereditário. A magia, enquanto um sistema alternativo que tentava controlar a natureza, ainda desempenhava um papel importante na vida das pessoas comuns e era utilizada pelos sacerdotes que efetuavam o milagre da missa. Era fácil inculcar, em homens tão cônscios de sua impotência e frustração, o sentimento de que eram pecadores. E, por serem pecadores, era fácil desencorajá-los de qualquer tentativa para remediar a sua situação. Se se confessassem a um padre e pagassem as taxas adequadas, seriam absolvidos e libertos de seus pecados — até a próxima vez.

A Igreja medieval havia desenvolvido um sistema eficaz de controle social, para o que muito contribuiu a útil invenção do purgatório.[1] Mas ela superou a si mesma na venda das indulgências, ou seja, a remissão das penas aplicáveis ao pecado em troca de dinheiro vivo. Pois essa comercialização da salvação foi considerada abusiva por aqueles que, graças ao controle de tecnologias mais avançadas, e portanto também a um relativo enriquecimento, estavam adquirindo maior confiança em sua capacidade para pensar e agir por conta própria — mercadores e artesãos, em especial. Não há dúvida de que foi a riqueza desses homens que inspirou a Igreja a deslanchar a venda de indulgências; mas foram eles que formaram parte considerável do apoio popular de Lutero quando este se rebelou contra tal prática.

No protestantismo, o senso do pecado foi interiorizado. Descartaram-se os mediadores sacerdotais entre o homem e Deus, porque cada fiel tinha um sacerdote já na sua própria consciência: a penitência e a absolvição externas foram substituídas pela penitência interna. Isso libertou alguns homens dos terrores do pecado. Os eleitos eram os que sentiam dentro de si o poder de Deus. Deus falava diretamente às suas consciências, sem passar pela mediação de sacerdotes ou sacramentos. A doutrina luterana do sacerdócio de

todos os fiéis destruiu a velha moldura hierárquica da Igreja e colocou o homem diretamente na presença de Deus. O protestantismo enfatiza que alguns homens estão predestinados à salvação, outros à danação. Mas será um erro acentuar apenas esse aspecto predestinacionista do protestantismo: a importância deste, do ponto de vista prático da vida em sociedade, reside em ser uma doutrina da *liberdade* dos eleitos, que pela graça divina são distinguidos em meio à massa da humanidade. Assim como os animais e o conjunto da criação inanimada, também a maior parte dos homens está submetida às forças da natureza e da sociedade — à fome, à pestilência, à morte. Mais ainda, é impotente perante essas forças. Essa maioria dos homens está mergulhada no pecado. Somente os eleitos são livres, pois a seus olhos as forças que governam este mundo não podem ser cegas. Os eleitos compreendem os propósitos de Deus e colaboram com eles, e essa convicção de uma intimidade com o governante do universo dá-lhes uma tal confiança, uma certeza interna, que pode capacitá-los a prosperar neste mundo tanto quanto a conquistar o Reino dos Céus.

Não têm eles, é claro, a autoconfiança exagerada e insensível que se chama fatalismo: sempre lhes restam tensões e dúvidas. Apenas Deus conhece os seus eleitos. O que é libertação para um homem pode ser desespero para outro.[2] Mas essas próprias tensões, em circunstâncias apropriadas, podem gerar uma grande energia moral, uma determinação da pessoa a enfrentar as provações. A teoria da justificação pela fé ajudou os homens a viverem devido à esperança interna que ela lhes dava. É uma teoria *relativamente* democrática: os eleitos compõem uma aristocracia espiritual que não tem qualquer relação com a aristocracia mundana por nascimento. Essa teoria proporcionou, a uma elite desse terceiro estado carente de privilégios, a coragem, a convicção e a solidariedade necessárias para conquistar liberdade religiosa e política, graças a uma organização rigidamente disciplinada. É óbvio que apenas uma elite poderia ter a posição econômica, a educação, o tempo livre necessários para conseguir dominar essa teologia; apenas uma minoria pode ser livre — apenas uma minoria será eleita. O que reforça a convicção dos eleitos de não se confundirem com o restante do Terceiro Estado, despido de privilégios, assim como com a classe dirigente desprovida de Deus, é a consciência nítida que têm eles de que a sua percepção da graça divina é tudo o que os distingue. É o que os faz humanos,

diferenciando-os dos animais e dos homens que Deus não regenerou. Isso implica, portanto, uma modificação completa dos valores: pois foi por falta de humildade que pecaram Lúcifer e Prometeu. E Tawney referia-se especialmente ao calvinismo quando falava no "paradoxo que se situa no centro da ética religiosa — o fato de que somente possuem os nervos e a coragem necessários para virar o mundo de cabeça para baixo aqueles que estão convencidos de que, num plano mais elevado, tudo já foi disposto da melhor forma por um Poder do qual eles não passam de humildes instrumentos".[3]

No período de que tratamos, a experiência espiritual de conversão representava uma ruptura do homem com a sua vida anterior e a possibilidade de aceder a uma nova vida, marcada pela liberdade. Libertava-se do fardo que portava nos ombros, e adquiria um senso de dignidade e de confiança em si mesmo enquanto indivíduo. Thomas Hooker bem exprimiu isso nas seguintes palavras: "A verdadeira contrição, esta que sentimos quando o coração se parte, introduz uma estranha e súbita alteração no mundo, modifica o preço e o valor das coisas e pessoas mais do que se pode imaginar, vira o mundo de cabeça para baixo, faz as coisas aparecerem tais como são". "Estes julgam não pela aparência externa, como procedem os homens que têm a mente corrupta, porém por sua experiência, que encontraram e sentiram em seus próprios corações."[4] Essa força que os conversos sentiam também se devia ao fato de se perceberem em união íntima com uma comunidade de pessoas que compartilhavam as mesmas ideias; muitas vezes já se assinalou o espírito "coletivista" que caracterizava o calvinismo em seus primórdios. O mesmo senso de uma comunhão de interesses e crenças inspirou as primeiras congregações separatistas.

Esse duplo sentimento de força — graças à autoconfiança individual e à unidade com um coletivo — produziu a notável liberação de energia que tão bem caracteriza o calvinismo e as seitas durante o período que estamos analisando. Os homens sentiam-se livres: livres do inferno, livres dos pastores, livres do medo às autoridades seculares, livres das forças cegas da natureza, livres, ainda, da magia. Tal liberdade bem podia ser ilusória — o resultado de um processo psicológico de auto-engano. Ou poderia corresponder a elementos da realidade externa, na medida em que era lógico ser ela sentida por homens que eram independentes do ponto de vista econômico. Porém até mesmo uma liberdade ilusória poderia conferir a

um homem força para conquistar autêntica liberdade, assim como a magia mimética ajudava o homem primitivo a fazer crescer o que ele plantava.

Contudo, a conversão em si mesma, o salto de um mundo no qual se tem consciência da necessidade para outro em que a consciência é da liberdade, *devia* forçosamente ocorrer como algo arbitrário e externo. É tão absurdo querer ascender ao estado de graça quanto desejar subir de classe social. A conversão vinha da intervenção de Deus num universo estático — era o milagre sem o qual o indivíduo não saía da massa inerte dos reprovados, sem o qual era impossível alcançar a liberdade.

O protestantismo, conforme afirmou um observador arguto, conservou o pecado medieval sem o seguro que a Idade Média tinha contra ele: a confissão e a absolvição. Os homens emanciparam-se dos padres, porém não dos terrores do pecado, ou do padre interiorizado em suas consciências.[5] Apenas personalidades muito fortes, ou de muita sorte, podiam suportar essa provação. Na sua forma pura, tratava-se de uma doutrina mais adequada para as condições de luta em período de crise do que para a vida normal numa sociedade estável. E havia, ainda, o problema do controle social. As doutrinas protestantes insistiam na distinção entre os eleitos e a massa dos homens que Deus não regenerou. A confissão e a absolvição tinham sido abolidas porque os eleitos eram padres de si mesmos; além disso, a mediação dos padres nada poderia fazer de bom pelos que viviam no pecado. Mas então o que iria acontecer a essa maioria de pecadores de que se compunha a sociedade? As conseqüências sociais da Queda viam-se assinaladas com muito vigor.

Se a Queda de Adão não tivesse introduzido o pecado no mundo, os homens teriam sido iguais, e a propriedade seria coletiva. Porém, desde o pecado original, a cupidez, a arrogância, a cólera e todos os outros pecados foram transmitidos à sua posteridade. A massa da humanidade encontra-se, irremediavelmente, condenada: só uma pequena minoria está predestinada à vida eterna. Um Estado que age pela coerção é uma das conseqüências da Queda, sendo ele necessário para impedir os pecadores de se destruírem uns aos outros. A propriedade privada é outra conseqüência do pecado; mas, já que é inevitável ela existir, deve ser defendida contra o apetite voraz dos não-proprietários, os quais têm de ser mantidos subordinados. Assim, o Estado Tudor assumiu muitas das funções que

antes, nos tempos medievais, incumbiam à Igreja. Contudo, essas doutrinas tradicionais não estiveram ao abrigo de toda contestação. Assim é que os Trinta e Nove Artigos da Igreja Anglicana se fundamentam, e muito, no pecado original para defender a propriedade e a autoridade dos magistrados contra os anabatistas.[6]

Enquanto se manteve a unidade da Igreja e do Estado, a Queda do Homem foi um fator essencial na política. Pois, se o indivíduo puder opor a sua consciência ao sacerdote e à Igreja, pelo mesmo padrão ele pode opô-la ao governo que mantém associação tão íntima com a Igreja. Lutero afirmara:

> Os ímpios que ignoram o Evangelho buscam apenas uma liberdade carnal e assim se tornam ainda piores do que eram; por isso não é do Evangelho, é da Lei que eles dependem ... O Evangelho é como uma brisa fresca, suave e refrescante em meio à canícula estival, quer dizer, é conforto e consolo para a angústia da consciência. Mas ... aterrorizar a consciência incumbe à pregação da Lei, com o fim de que possamos saber que pecamos contra as Leis de Deus.[7]

Vemos assim que existem dois padrões distintos para o ensinamento da religião: o Evangelho para os justos, a Lei para os ímpios; e, para o Lutero dos últimos anos, "a multidão" era o mesmo que os ímpios. Esse dualismo era ainda mais necessário porque o protestantismo do século XVI, num certo sentido, constituía um credo revolucionário. "Este é o meu credo, com a proteção de Deus, eu não poderia ter outro credo." Pouco importa que Lutero tenha ou não pronunciado essas palavras — elas bem expressam o espírito que animava os seus atos. Ele e os que compartilhavam das suas, convicções prefeririam lutar ou sofrer até a morte a submeter-se à tirania do papa ou a um poder secular papista. Contudo, o protestantismo não era um credo democrático. Proclamou a liberdade *cristã* — quer dizer, liberdade para os eleitos. E Calvino transformou o dualismo num sistema que, por um lado, revelou-se uma máquina de guerra mais eficaz que a luterana e, por outro, um regime no qual as ordens inferiores se viam submetidas a uma disciplina mais rigorosa. Salomão, segundo Calvino, "exorta os pobres a suportarem pacientemente as dificuldades, pois os que estão descontentes com a sua parte procuram livrar-se de um fardo que foi Deus quem lhes impôs".[8] Esse fardo foi-lhes imposto em conseqüência dos seus pecados. A própria escravidão, dizia o calvinista William Perkins, "é

contrária à lei da completa natureza tal como vigia antes da Queda; porém não é contra a lei da natureza corrompida posterior à Queda".[9] Os justos, ensinara Calvino, podem recorrer à "ajuda do magistrado para a preservação de seus bens, ou, de zelo pelo interesse público, ... pedir que seja castigado o homem perverso e pestilento, a quem, bem sabem eles, nada poderá corrigir a não ser a morte".[10]

Esses lugares-comuns exprimiam a opinião de todos, exceto a dos protestantes mais radicais. Richard Hooker aceitava-os, assim como os calvinistas.[11] Os presbiterianos ingleses e escoceses anteciparam Hobbes, ensinando que a função do governo civil consiste em conter a depravação que pertence à natureza humana. Henry Parker, aliado dos presbiterianos em política e precursor, no plano teórico, de Hobbes, escreveu em 1642 que "o homem, devido à depravação ocasionada pela Queda de Adão, tornou-se criatura tão selvagem e tão grosseira que a lei de Deus, embora gravada em seu peito, já não bastava para impedi-lo de delinquir, ou para fazer dele um ser sociável".[12] O seu inimigo, sir Robert Filmer, afirmava que "para supor que exista uma liberdade natural da humanidade seria preciso negar a criação de Adão", e por conseguinte "introduzir o ateísmo"; pois na verdade, alegava Filmer, o poder político existia já *antes* da Queda do Homem.[13] A maneira de expressar essa ideia podia variar, porém ninguém negava a depravação da multidão — até o dia em que esta começou a falar por si mesma, e com isso deixou os proprietários ainda mais convencidos de quanto era necessário reprimi-la. A lei protege a propriedade, declarou John Pym em 1641: "Se suprimirdes a lei, todas as coisas decairão em grande confusão e cada homem fará sua própria lei, o que *na condição depravada da natureza humana* deve necessariamente engendrar terríveis enormidades".[14]

Para o conservador, para o proprietário, o pecado original e a Queda do Homem eram coisa que não podia ser desfeita; seus efeitos sobre a natureza humana eram irreversíveis. Tentar ignorar a condição pecaminosa do homem era o mesmo que desconhecer a realidade dos fatos. O conservador considerava o mal como algo interno, latejando no coração de cada indivíduo — não como um produto externo, de origem social. O pecado era uma característica hereditária, transmitida pelo ato sexual. A ideia de que é justo as gerações expiarem os pecados de seus pais e ancestrais pertence ao

mesmo complexo primitivo de ideias que produziu a lei da rixa do sangue e está perfeitamente adaptada a uma sociedade que se fundamenta numa hierarquia de nascimento.

Um quadro mental como esse tornava possível o postulado, a nossos olhos tão estranho, de que os herdeiros estão comprometidos por toda a eternidade pelos contratos que firmaram com os seus mais remotos antepassados — ideia essa formulada pelos primeiros teóricos políticos modernos. Sir John Davis justificava os atos de Deus aos olhos dos homens comparando-os com o fato de que, quando se deserda um filho indigno, também se está castigando a sua posteridade (presumidamente) inocente; citava também como outro paralelo válido os privilégios que uma corporação conquistara no passado e permaneciam em vigor.[15] O pecado hereditário era a necessária contrapartida da monarquia hereditária de direito divino. A salvação não dependia do mérito — doutrina diabólica, essa. Os homens somente deviam sua redenção à virtude e justiça atribuída a Cristo, que descartava todos os demais mediadores. Tais argumentos, porém, tinham dois gumes: os levellers, entre outros, afirmavam que todos os ingleses nascidos livres possuíam um direito de nascença, que haviam herdado de seus ancestrais anglo-saxões, do qual seria injusto privá-los.

Numa sociedade na qual a ideia de contrato adquiria crescente importância, em detrimento da noção de estatuto social, uma tal ênfase na herança — como a que encontramos na teoria política de Filmer — começava a parecer antiquada. Hobbes e Locke utilizaram o contrato social como uma moldura conceituai, porém as suas teses em nada dependem de ter ele algum dia existido enquanto fato histórico. No começo do século XVII, a teologia puritana reagiu às novas circunstâncias sociais elaborando a teologia da aliança (*covenant*), que foi assim definida por Perkins e seus sucessores: Deus contratou a salvação de seus eleitos com estes mesmos, seguindo todas as formalidades mais legalistas.[16] Disso decorreu um resultado muito curioso. Na teologia da aliança, Adão (e Cristo) tornavam-se figuras representativas, que sintetizavam todos os aspectos da condição humana — tornavam-se, pois, pessoas públicas. Se sofremos não é mais na qualidade de herdeiros de Adão, mas sim porque Adão nos representou. Por outro lado, a virtude atribuída a Cristo não chega a nós completamente de fora — foi conquistada, para nós, por nosso representante.[17] Essas inovações abriam perspectivas

mais amplas do que imaginavam os próprios teólogos da aliança; William Erbery assim não tardaria a sugerir que o Exército de Novo Tipo era "O Exército de Deus, lutando como uma pessoa pública e não em defesa de algum interesse particular".[18]

Na Inglaterra dos Tudor, o problema de como efetuar o controle social foi resolvido pelo expediente de manter os tribunais eclesiásticos encarregados da punição do "pecado". Os protestantes radicais, porém, denunciavam-nos como meros instrumentos para a arrecadação de multas. No interior do clero a ala presbiteriana almejava simplesmente extingui-los, substituindo-os por um sistema disciplinar que daria poder bem maior aos presbitérios. Mas a derrota do movimento presbiteriano no seio da Igreja Anglicana, durante a década de 1590, causou novos problemas. O clero puritano aumentou a ênfase na predicação, na conduta moral, na formação de um corpo de leigos com sólida formação doutrinária. À medida que crescia a influência arminiana* nos governos Stuart, os puritanos passavam a considerar mais e mais importante a consolidação de um forte partido seu junto aos leigos. À medida que a Igreja retornava a uma liturgia centrada nos sacramentos, iam os puritanos adquirindo o apoio de muitos leigos que se juntavam a eles por serem anticlericais, mais do que por motivos propriamente teológicos; pois esses leigos, nos anos 1640, vieram a sentir o clericalismo

---

(*) O arminianismo (de Jacó Armínio, teólogo holandês falecido em 1609) era, dentro do mundo protestante, uma vertente que se opunha a Calvino e especialmente à sua tese da predestinação. Quase até o fim do século XVI, os calvinistas e predestinacionistas têm influência notável na Igreja Anglicana; contudo, em 1588 a "Invencível" Armada que Filipe II mandara para conquistar a Inglaterra e restaurar, a ferro e fogo, o catolicismo é dispersada pelo vento; o grande medo à invasão espanhola e à conquista católica vai diminuindo, e com ele a influência calvinista que fizera da Igreja uma formidável arma de mobilização nacionalista e religiosa. Cresce, desde então, o papel dos arminianos, que chegarão a controlar a Igreja nos tempos do arcebispo Laud e do rei Carlos I.

Uma doutrina avessa à predestinação (embora possa parecer simpática a quem não conhece os debates teológicos e/ou políticos da época) significava, muitas vezes, um reforço sensível para os poderes vigentes: a salvação não estaria ligada àquela energia interna de que fala Hill, porém dependeria, pelo menos em parte, da obediência ao clero, do respeito às leis do Estado, do atendimento das formas litúrgicas. Por isso os arminianos ingleses defenderam a hierarquia clerical e o próprio episcopado. Já um homem que se considerasse predestinado à salvação rejeitaria todo esse conjunto de formas e de fórmulas. (N. T.)

presbiteriano como tão detestável quanto o arminiano. A prazo mais curto, porém, a aliança teve sua solidez.

É claro que havia uma contradição inerente ao fato de se combinar uma teologia que enfatizava estar a salvação reservada a uma minoria, com uma pregação moral destinada a atingir todos os homens. Todos os ortodoxos concordariam com o que disse William Crashaw: "A parte maior é geralmente a pior".[19] Em 1632 Thomas Hooker podia "dizer, por experiência, que é inacreditável a ignorância que encontramos junto à gente mais mesquinha".[20] Esse problema Perkins e outros teólogos puritanos resolveram, ensinando que Deus aceitaria a intenção em lugar do ato: embora nossos esforços jamais sejam suficientes para nos salvar, pode-se entender que um desejo fervoroso de ser salvo constitua um fortíssimo indício de que o indivíduo em questão conta entre os eleitos. "O Senhor aceita que a afeição e o esforço valham pela coisa realizada."[21] "Quem deseja ser justo é justo", afirmou John Downame; "quem quer arrepender-se é porque já se arrepende ... Um espírito de boa vontade será aceito".[22] Em 1641, sir Simonds D'Ewes afirmava que "o desejo de ter a certeza da salvação e o receio de não a ter" constituem a prova de que "a salvação é certa".[23] Ou seja: quem quer que considerasse a sério o problema de sua salvação teria razões para confiar em que estaria salvo. A elite eram os eleitos.

Quando começou a guerra civil, o apelo às massas teve de se tornar ainda mais direto, ainda menos discriminatório. Eram bem-vindos todos que se dispusessem a lutar contra o Anticristo. Não sabemos até que ponto os pregadores se permitiram ter consciência da profunda contradição em que assim se envolviam. Muitos deles convocaram a gente comum do povo a intervir na ação política, difundindo expectativas milenaristas, especialmente entre os mais pobres e simples. Contudo, do ponto de vista lógico, nenhum calvinista poderia ter confiança alguma na democracia: sua religião destinava-se aos eleitos, por definição minoritários. Thomas Goodwin, embora fosse um dos que apelaram "à multidão vulgar", sabia apesar disso que constituía "um sinal irrefutável de pertencer à condição dos não-regenerados deixar-se arrastar pela torrente e moldar pelos mesmos princípios que a grande maioria dos homens".[24] Apelar às massas ímpias para combater o Anticristo talvez não fosse mais ilógico do que apelar, para a reforma da Igreja, a um duque de Northumberland ou de Buckingham, a um conde de Leicester ou de Essex.

Mas era mais perigoso. Tudo dependeria de o clero conseguir manter o controle da situação — vale dizer, de conservar o apoio daqueles segmentos da população leiga cuja influência contava na política. Ora, se já tinham dificuldades em bom número com os erastianos* membros do Longo Parlamento, com a ascensão do Exército de Novo Tipo viriam a perder por completo o controle do poder.

Enquanto o campo de discussão esteve delimitado por uma Igreja estatal que funcionava, um sistema de clientela e uma censura que também eram eficazes, o clero e seus aliados parlamentares nada tiveram a temer. Porém, assim que esses protetores faliram, assim que o povo comum provou das delícias proibidas da liberdade, o que iria acontecer? Certamente o povo não aceitaria de bom grado a instauração de um sistema disciplinar rigoroso, aplicando um código moral severo — não aceitaria trocar os açoites episcopais pelas varas espinhosas presbiterianas.** Os tribunais eclesiásticos, nos anos que precederam 1640, exasperavam o povo, mas isso era temperado por sua ineficiência e relaxamento. Quem era pobre demais para valer a pena ser multado normalmente escapava do seu jugo. Mas a disciplina presbiteriana era coisa nova e diferente: levar-se-ia a sério a imposição, à multidão ímpia, de um código de conduta moral. Essa perspectiva deve não apenas ter reforçado o anticlericalismo em meio às classes inferiores, como também ter estimulado os antinomistas*** na sua disposição de recusar a servidão da lei moral, que os ranters iriam radicalizar a ponto de rejeitar todas as restrições morais tradicionais.[25] Os ministros presbiterianos, por seu lado, certamente levariam a coragem de suas convicções até a

---

(*) Erasto foi a alcunha dada a Thomas Lieber, médico suíço do século XVI, que defendia a subordinação da Igreja ao Estado, seu superior. Dentro do protestantismo, os erastianos favoreceram, portanto, as Igrejas oficiais; o que não significa que fossem, necessariamente, anglicanos — muitos membros do Longo Parlamento eram dessa posição. (N. T.)

(**) Alusão bíblica, ao livro primeiro dos *Reis* (terceiro, na contagem então mais usada na Inglaterra, a partir da tradição grega), cap. 12. Quando o povo pede ao novo rei, Roboão, que alivie a dura servidão imposta por seu pai Salomão, ele — depois de se aconselhar com os anciãos que haviam servido àquele — responde: "Meu pai vos castigou com açoites, e eu vos açoitarei com escorpiões!" (versículo 11), quer dizer, com varas espinhosas. (N. T.)

(***) Ou seja, os contrários à lei (*nomos* em grego): vertente protestante, originada na Alemanha, segundo a qual a lei moral não obrigava os cristãos. (N. T.)

perseguição, da mesma forma que a maioria dos membros do Longo Parlamento, ou melhor, de qualquer Câmara dos Comuns eleita com base num sufrágio censitário, seja em 1640, 1654, 1656, 1660 ou 1661. Mas, a partir de 1647, foi em mãos do Exército e não do Parlamento, menos ainda do clero presbiteriano, que esteve o poder decisório.

Os protestantes radicais haviam esperado muito tempo para completar a Reforma que, consideravam eles, se detivera a meio caminho devido ao compromisso adotado no reinado de Isabel. Queriam suprimir os tribunais eclesiásticos e todos os vestígios da vigilância exercida pelo clero. O pecado deixaria de ser controlado por qualquer tribunal, fosse este temporal ou espiritual; passaria a ser problema íntimo de cada fiel. Na medida em que devesse continuar a haver alguma forma de controle social, este seria exercido sobre seus próprios membros democraticamente, por congregações de "eleitos" que se formariam de modo espontâneo. As penalidades infligidas, aliás, seriam puramente espirituais; o magistrado civil se encarregaria de conservar os ímpios dentro da ordem.

Mas é claro que as coisas não poderiam parar por aí, como a história do século XVI deveria haveria mostrado aos radicais que pertenciam ao clero. O protestantismo começou sob as feições de uma grande empresa de libertação do espírito humano. Contudo, menos de uma década depois de Lutero formular o seu protesto, deparou-se ele com uma revolta camponesa que contestava a propriedade e a submissão social, tais como Lutero as prezava, em seus próprios fundamentos; e na década seguinte os anabatistas de Münster se rebelaram contra toda a ordem social existente. A imprensa tornara possível o protestantismo porque facilitara a rápida difusão da teologia popular entre os alfabetizados, especialmente no meio urbano. Enquanto a Bíblia dos lolardos circulara em apenas algumas dezenas de cópias, o Novo Testamento de Tyndale foi difundido às centenas, e a Bíblia de Genebra aos milhares.* Porém a imprensa também arruinou qualquer pretensão do protestantismo a constituir

(*) A Bíblia de Genebra vai ser durante muito tempo a grande referência textual puritana; é para acabar com sua influência que Jaime I, o rei intelectual, vai mandar fazer (em 1611) uma nova tradução das Escrituras, a que ficou conhecida como a Versão Autorizada (o que esclarece bem o seu sentido oficial) ou a do rei Jaime. (N. T.)

um credo homogêneo, porque a leitura de livros é bem mais difícil de se controlar do que a de manuscritos. Graças ao seu formato de bolso, a Bíblia de Genebra podia ser assimilada e interpretada individualmente. E, desde que as massas se viram chamadas à atividade política, quer isso acontecesse na Alemanha do século XVI ou na Inglaterra do XVII, era inevitável que alguns, pelo menos, exigissem o direito de alcançar a sua salvação pessoal. Os anabatistas alemães e holandeses fracassaram em seu intento de tomar o paraíso de assalto. Uma severa repressão devolveu-os à submissão, neste mundo e no outro. Além disso a sua aparição no cenário público constituiu, aos olhos de Lutero e de Calvino, prova suplementar da intrínseca impiedade da massa humana, devida à Queda. Lutero, que se tornara dependente dos príncipes temporais alemães, reagiu negando à consciência individual qualquer direito de criticar ou intervir na esfera do governo secular; Calvino, que tinha em mãos o governo de Genebra, enfatizou o quanto era necessário haver uma disciplina, um rígido código de conduta imposto de cima para baixo.

Quando, depois de se libertarem do controle eclesiástico tradicional, as pessoas comuns formaram suas próprias congregações no correr dos anos 1640, passaram elas a discutir à luz da Bíblia todos os aspectos da teologia e da política. Muitos proclamavam, como Milton, que os eleitos deveriam estar livres de tudo o que fosse restrição — até mesmo dos laços matrimoniais: deveriam sofrer coerção somente os que Deus não regenerou. Dessa forma o número e a identidade dos eleitos converteram-se numa questão política candente. Durante os debates travados em Putney sobre o direito de voto, esse ponto tinha relevância política imediata. Na medida em que os sectários saídos das classes inferiores foram se convencendo de que eram eles os eleitos, o antinomismo, *alter ego* do calvinismo das classes baixas, voltou a aparecer em cena. Em 1549 um lojista londrino havia afirmado que um regenerado seria incapaz de pecar.[26] Muitos pensavam como ele, na Inglaterra dos anos 1640.

2 ABOLIR O PECADO

Insensivelmente essa situação foi levando outros a perguntar se a condenação da maior parte dos homens estava claramente

afirmada na Bíblia, ou se o Novo Testamento não poderia oferecer salvação a todos. O que é mesmo o pecado? Será Deus o seu autor? Ou trata-se de conceito puramente subjetivo? É verdade que, para os puros, tudo é puro? Milton sugeriu que "o maior fardo no mundo é a superstição que nos faz crer ... no espantalho de pecados imaginários".[27] Tais questões desembocavam na da função social do pecado. O Bussy d'Ambois de George Chapman havia insinuado que eram "os encantos insidiosos da bruxa chamada Política" que exageravam o horror do pecado, fazendo deste "um monstro que só era conservado para que o exibissem aos homens em troca de dinheiro servil".[28] Chapman era um protegido de sir Walter Ralegh; e foi possivelmente no círculo de Ralegh que circularam versos, pelo final do reinado de Isabel, sugerindo que Deus, o além, o paraíso e o inferno não passavam de "meras ficções", de "histórias de bicho-papão". A religião, considerada "em si mesma" era "uma fábula", deliberadamente inventada na mesma ocasião em que se instituíram a propriedade privada, a família e o Estado, para "manter no medo a parte mais vil" da sociedade.[29]

Se o pecado era uma invenção, então o que justificaria a propriedade privada, a divisão da sociedade em classes, o Estado que protegia a propriedade? Ninguém poderia impedir, na década de 1640, que essas questões fossem objeto de ampla discussão. Assim Winstanley inverteu a fórmula tradicional: não foi a Queda que deu origem à propriedade, porém a propriedade que levou à Queda do Homem. "Quando o amor-próprio começou a crescer na terra, então começou o Homem a decair."[30] "Quando a humanidade começou a brigar sobre a terra, e alguns quiseram ter tudo e excluir os demais, forçando-os a serem seus servos: foi essa a Queda do Homem." O poder estatal, os exércitos, as leis e a máquina da "justiça", as cadeias e forcas, tudo isso existe para proteger a propriedade que os ricos roubaram dos pobres. A maldição original é a exploração — não o trabalho. Devemos suprimir o trabalho assalariado, se desejamos restaurar a liberdade que antecedeu a Queda. A compra, a venda e todas as leis que regulam o mercado fazem parte da Queda. Numa passagem notável, Winstanley sugeria que a doutrina da eleição espelhava uma ordem social marcada pela desigualdade: "O governo monárquico ... decretou que os homens, embora todos irmãos, seriam eleitos ou rejeitados, do nascimento à morte, ou de uma eternidade a outra".[31]

Paralelamente ao protestantismo, o culto da magia, tão popular no século XVI e em princípios do XVII, também dera ao homem, pela dominação dos segredos da natureza, meios para se libertar das conseqüências da Queda. Essa libertação estava reservada aos iniciados, assim como a graça protestante se destinava apenas aos eleitos; mas não havia qualquer limitação teórica para o número daqueles que poderiam repartir os mistérios. Francis Bacon deve algo a essa tradição, assim como deve ao protestantismo — pois, se ele aceitava a doutrina da Queda do Homem, não aceitava em sua totalidade a tese calvinista da depravação do homem. Compartilhava a esperança dos alquimistas e ocultistas, para quem a abundância do Éden poderia ser recriada na terra, no entender de Bacon mediante a ciência experimental, a técnica dos artesãos e um intenso trabalho coletivo. Para ele o pecado era, basicamente, fruto da ignorância e da miséria. O trabalho, maldição lançada sobre o homem decaído, poderia ser o meio de sua regeneração; foi esse, igualmente, o ponto de vista de George Hakewill.[32]

A ampla difusão das ideias de Bacon junto ao grande público nos anos posteriores a 1640 contribuiu, assim, para libertar a humanidade do fantasma que a assombrara por tantos séculos: o fantasma do pecado original. O que havia de comum entre a alquimia e o calvinismo era que a salvação vinha de fora, fosse da pedra filosofal ou da graça de Deus. Bacon, porém, extraiu da tradição alquimista e mágica uma ideia nova: a de que os homens — isto é, a humanidade como um todo e não alguns indivíduos agraciados — poderiam tornar-se senhores de seu destino. Essa perspectiva, somada aos acontecimentos dramáticos da Revolução Inglesa, permitiu transformar a contemplação passadista de uma idade de ouro, de um Paraíso Perdido, em uma expectativa voltada para uma vida melhor aqui na terra, que o esforço humano poderia alcançar. Comênio, discípulo que foi de Bacon, esperava "rsstituir ao homem a imagem perdida de Deus, isto é, a perfeição perdida do livre-arbítrio, que consiste em escolher o bem e repudiar o mal". Comênio queria que os homens "folheassem o livro vivo do mundo, em vez de papéis mortos". Numa república livre, pensava, não deveria haver mais reis.[33] Em 1641, um grupo de partidários do Parlamento convidou-o a vir à Inglaterra para propor uma reforma drástica no sistema educacional inglês.

Vemos assim que nos anos 1640 existiam várias correntes de

pensamento, convergentes, que se opunham aos dogmas ortodoxos e tradicionais do pecado original. "A natureza criou todos os homens igualmente livres de nascença", proclamava em 1646 a anônima *Vox Plebis*, "e Cristo depois os fez livres pela graça" — uma das primeiras vezes em que se vinculou a teoria de que a graça é um dom gratuito de Deus às doutrinas da liberdade política. Nesse panfleto sequer se mencionava a Queda do Homem[34] — tal como nos textos de Lilburne da mesma época.[35] Numa petição de setembro de 1648, que teria sido assinada por quarenta mil homens, afirmava-se que os títulos de reis e de nobres eram "artifícios dos homens", sem a menor utilidade, "pois que Deus fizera todos os homens iguais".[36]

"O estado de corrupção que caracteriza a natureza decaída do homem" foi um dos argumentos utilizados pelo coronel John Pyne para justificar o expurgo efetuado por Pride no Longo Parlamento.[37] Aos levellers essa corrupção parecia evidente sobretudo na velha classe dirigente — e naqueles, como o próprio Pyne, que haviam assumido cargos de direção no correr da Revolução: a extensão do sufrágio, a exigência de eleições anuais e outros princípios fundamentais do Acordo do Povo tinham por finalidade preservar os governantes da influência corruptora do poder. Pela primeira vez assim se punha em xeque a doutrina ortodoxa, e se procedia a uma notável inversão da teoria política derivada da Queda do Homem — segundo a qual a grande maioria da humanidade era composta de ímpios, e por isso era preciso submetê-la à coerção da lei e do magistrado. Nela se pressupunha que os legisladores e magistrados são homens pios e tementes a Deus. Porém, durante a Revolução, o processo legislativo conheceu uma tal publicidade que se tornou impossível continuar a acreditar nisso. E Overton varreu do mapa toda a velha abordagem teológica da política dizendo simplesmente que o que interessava ao seu vizinho não era "que grande pecador sou eu, mas se sou leal e fiel à República".[38] "É coisa difícil", observou Wildman, um homem "conceber, pela lei da natureza, como se pode cometer qualquer pecado; e por isso não é fácil o magistrado determinar que pecados são contrários à lei da natureza e quais não o são".[39] Essas teses podiam levar muito longe.[40]

A Família do Amor e os grindletonianos haviam ensinado que nesta vida se poderia atingir perfeição igual à que precedeu a Queda. Porém, se antes da década de 1640 tais doutrinas só podiam ser pregadas clandestinamente, agora não havia mais censura ou

repressão a elas. O ceticismo materialista e o anticlericalismo plebeus podiam expressar-se livremente, fundindo-se muitas vezes com o antinomismo teológico. O resultado foi que se repudiou o controle eclesiástico sobre a vida religiosa e moral, assim como se rejeitou a própria ideia do pecado como o grande dissuasor das condutas condenadas. Henry Denne, e outros que Edwards registra em seus escritos,[41] pregavam em público e por escrito a teoria da perfectibilidade. "Estou entre os que sinceramente e de todo o coração amam a humanidade inteira; o mais puro desejo de minh'alma é que todos os homens possam ser salvos", garantiu Walwyn a Edwards, em 1646.[42] Dois anos depois, Winstanley afirmava que toda a humanidade havia de ser salva. Negar que o Cristo se encarne na pessoa dos santos* equivalia a negar a própria ressurreição.[43] Richard Coppin argumentava que o que Deus elegia ou condenava eram não os homens, mas as suas qualidades boas ou más. Uma das doutrinas que ele se viu forçado a repudiar, em 1655, foi a de que "todos os homens, sem distinção, serão salvos"; mas ele conseguiu uma compensação, acrescentando que o clero "vive de contar lorotas aos homens sobre seus pecados".[44] O autor de *Tyranipocrit Discovered* acreditava que todos os homens possuíam a graça necessária à salvação, bastando que procurassem Deus dentro de si mesmos; procurar Deus em qualquer outro lugar seria em vão.[45] O sociniano John Bidle negava tanto o pecado original quanto a doutrina do tormento eterno; e, quando foi perseguido por essas convicções, os levellers saíram em sua defesa.[46] Em 1652, o Parlamento ordenou que fosse queimada uma tradução inglesa do Catecismo de Cracóvia; no ano seguinte, sendo publicada uma *Life of Socinus* (Vida de Socínio), John Owen foi encarregado pelo Conselho de Estado de refutar as teses socinianas.** "Não há cidade, vila, sequer aldeia na qual não se tenha infiltrado parte desse veneno", escreveu ele.[47] Lawrence Clarkson pregava o dom gratuito da graça antes mesmo de se tornar ranter. Como Robert Greene em seu *Selimus*, também os ranters pensavam

(*) Isto é, dos fiéis. Note-se que no mundo protestante o culto ao que os católicos chamam de "santos" passa por paganismo ou politeísmo. (N. T.)

(**) São as doutrinas de Lélio Socínio (Sozzini ou Socini), nascido em Siena, que se exilou na Suíça (1525-62); protestante, negou os dogmas da Trindade, do pecado original, da encarnação e da divindade de Cristo. Seu sobrinho Fausto Socínio, que morreu em Cracóvia no ano de 1604, desenvolveu as suas ideias. (N. T.)

que o pecado tinha sido inventado pelos padres e reis para conservar os homens submissos.[48] "Se os eleitos já foram escolhidos de toda a eternidade", perguntava Roger Crab, "para que os sacerdotes arrancam o nosso dinheiro?".[49] George Fox, que foi regenerado em 1648 e assim recuperou "a condição de Adão, anterior à Queda", entendia que a luz de Deus estava presente em todos, em todos mesmo.[50] Foi assim que se democratizou a oligarquia da graça.

Os conservadores acorreram em defesa do pecado. Samuel Purchas já dissera que devido à Queda o homem passara da condição de *freeholder* à de servo.[51] Ora, se agora ocorresse a passagem em sentido inverso, que exigências não viriam a fazer esses novos homens livres? Quando, em julho de 1643, a Assembleia de Teólogos de Westminster recordou ao Parlamento "a brutal ignorância e as espessas trevas em que se encontra a maior parte do povo, em todas as partes do reino",[52] não entendia com isso repetir apenas um lugar-comum. É claro que não devemos tomar ao pé da letra essa declaração, pois o que parecia brutal ignorância a um teólogo presbiteriano poderia ser na verdade um saudável ceticismo a propósito da predestinação e dos Decretos Eternos de Deus.[53] Contudo, o temporário triunfo do calvinismo e a imposição do presbiterianismo como religião oficial forçaram mais e mais pessoas (inclusive alguns dentre os próprios "brutos ignorantes") a definirem suas atitudes face à "brutal ignorância". "Bastará retirardes a ameaça dessas varas [o Decálogo] que ora pende sobre a cabeça deles", afirmava um panfleto conservador de 1647, "e prontamente vereis fluir tudo o que é liberdade licenciosa".[54] Em 1649 Walwyn ouviu o seguinte: "Não há qualquer fundamento, na razão ou nas Escrituras, para esperarmos uma liberdade completa, plena, absoluta e perfeita de todas as espécies de pressões e erros que existem no país; não há sombra de dúvida de que uma liberdade natural e completa de todos os dissabores e problemas somente cabia ao homem antes de ele pecar, e não depois; deixai então lutarem por seu quinhão nesta vida os que não acreditam em uma melhor, e que disputem o reino deste mundo os que não crêem em outro: pois com que finalidade foram as graças da fé, da paciência e da abnegação infundidas em nós?".[55] Concordava o bispo Goodman: "Se o paraíso devesse ser restaurado na terra, então Deus jamais teria expulsado o homem do paraíso".[56] Seria difícil exprimir melhor qual a função social do pecado. Em 1649, os diggers se viram acusados de confundir a causa com o

efeito: "Como a Queda do Homem precedeu a maldição, segue-se necessariamente que (antes da terra) o homem deve ser restaurado no estado primeiro em que se encontrou Adão, e que a propriedade não passa de conseqüência da primeira falta".[57]

Na sua *Church History* (História da Igreja), Thomas Fuller, embora esteja falando de 1254, é óbvio que pensa no que acontecia quatro séculos depois:

> Muitos espíritos ativos, cujas mentes eram mais ricas que seus bens, sentiram-se ofendidos com o fato de que outros, seus inferiores (assim pensavam) em mérito, ocupassem cargos superiores aos seus, e por isso puseram-se a sofismar quanto a supostos erros no governo do rei, tendo eles uma visão donatista do Estado e sustentando, pois, que se poderia (e deveria atingir a perfeição nos negócios públicos. Coisa fácil em teoria, impossível na prática, é conformar as ações dos homens, corrompidos por natureza, às ideias precisas que eles imaginam.[58]

"Toda essa barulheira dos republicanos", afirmava Richard Baxter, "não passa de um meio para fazer a prole da Serpente reinar, soberana, sobre o mundo".[59] Nesse panfleto histérico, escrito durante os difíceis anos de 1659 e 1660, Baxter com a maior ingenuidade liga as almas pias à classe dos proprietários, os ímpios às ordens inferiores. Visava assim a "aterrorizar estes últimos com as chamas do inferno", como resumiu Henry Denne.[60] É difícil não compartilharmos o arroubo indignado de Fox: "todas as confissões [isto é, seitas] permaneceram como animais, de natureza e de espírito, pregando pelo pecado e pelo conjunto do pecado e da imperfeição, enquanto viveram". Os pregadores "vociferam pelo pecado em seus púlpitos"; "tudo o que fazem é pregar o pecado".[61]

"O negócio deles é atacar o pecado em troca de dinheiro", escreveu Samuel Fisher, que sempre consegue dar ao lugar-comum uma expressão original e envolvente, "contudo há vezes em que eles também precisam pregar e falar um pouco em favor dele, e fazer o seu trabalho um pouco mais devagar, sem se precipitarem, porque senão ficarão muito tempo sem trabalho, a não ser do tipo que não foram educados para fazer".[62] "Gastamos nosso dinheiro e esgotamos nossas forças seguindo" esses pregadores, escreveu Fox, "e, agora que eles ficaram com o nosso dinheiro, esperam que não vamos buscar a perfeição, ... enquanto estivermos nesta terra, do lado

de cá do túmulo, alegando que temos de carregar um corpo pecaminoso ... Ah, que mentirosos!".[63] "Se todos os quacres e ranters do mundo", foi essa a reação de John Bunyan, "carregassem a culpa de um único pensamento pecaminoso, isso já os faria bradar, como Caim: 'Meu castigo é mais pesado do que eu posso suportar'".[64] Convencer o fiel de que ele não passava de um mísero pecador era a resposta da instituição à doutrina da luz interior; o direito de excluir dos sacramentos era o último vestígio de controle eclesiástico que subsistia na Inglaterra após a Reforma. Porém, ao termo de nossa história, as palavras de Coppe, que citamos como epígrafe deste capítulo, revelaram-se prematuras. As pressões sociais conseguiram garantir a sobrevivência do pecado.

3 O INFERNO

Se o pecado e a Queda do Homem eram assim questionados, então nada mais era sagrado — nem a predestinação, nem, sequer, o próprio inferno. Para os nossos propósitos, há de servir a definição que William Prynne propõe para o inferno:

> Desde toda a eternidade Deus ... predestinou para a vida, não todos os homens, ... porém somente um certo número de escolhidos; ... os demais ele condenou a uma morte eterna e perpétua ... A única causa de tal condenação ... é o mero livre-arbítrio e prazer de Deus, não uma previsão ou pré-consideração de qualquer pecado real, de qualquer infidelidade ou da recusa obstinada das pessoas assim rejeitadas a fazerem penitência.[65]

Não há nada que a maioria dentre nós assim condenada possa fazer para modificar este destino, por mais que se esforce.

Alguns aceitavam essa doutrina, esperando estar incluídos entre os eleitos; outros, também a aceitando, mergulhavam no desespero, porque se supunham danados. A abolição do purgatório, efetuada pela Reforma protestante, com efeito deixava uma eternidade de beatitude ou de tormentos como a única alternativa para cada indivíduo. Se somarmos a isso a abolição dos anjos da guarda, dos santos que serviam de intercessores junto a Deus, dos encantamentos e todo o arsenal de magia inventado pela Igreja, entenderemos como era enorme a tensão em que viviam os que aceitavam,

irrestritamente, essa doutrina.[66] "As almas mais simples", observava Bullinger pela metade do século XVI, "vêem-se grandemente tentadas e excessivamente perturbadas com a questão da eleição. Pois o diabo se insinua para infiltrar em suas mentes o ódio a Deus, como se ele invejasse a nossa salvação e nos tivesse designado e mandado à morte".[67] Podemos nos perguntar se a intervenção do diabo era realmente necessária ... A predestinação, concedia Helwys, em 1611, "faz que alguns se desesperem, pensando que para eles não há graça e que Deus decretou a sua destruição. E deixa outros completamente despreocupados, sustentando esses que, se Deus decretou que serão salvos, hão de sê-lo, e, se decretou que serão condenados, também o serão".[68]

A melancolia e desespero religiosos, que podiam produzir no homem até mesmo visões do diabo, eram bem conhecidas dos médicos sob os reinados de Isabel e Carlos, como vemos pela "anatomia" de Robert Burton.[69] Sabemos muito desses sentimentos através das biografias e autobiografias religiosas da época, porém apenas porque nelas o desespero normalmente era seguido pela conversão. Alguns exemplos: por volta de 1622, Thomas Shepard está a ponto de cair na heresia grindletoniana da perfectibilidade, em busca de proteção contra o desespero.[70] Dez anos depois, William Kiffin está desesperado, até que John Goodwin o converte.[71] E a nossa documentação vai aumentando, à medida que se aprofunda a crise revolucionária: o pentamonarquista John Rogers tem medo do inferno, duvida da existência de Deus, cogita em se suicidar;[72] John Saltmarsh também se sente tentado pelo suicídio, antes de 1645, e só é salvo porque se converte à doutrina do dom gratuito da graça.[73] Entre 1643 e 47, Sarah Wight sente-se enterrada no mais profundo desespero.[74] Por volta de 1646, William Franklin acredita que Deus o abandonou — e o seu médico lhe prescreve uma sangria.[75] Isaac Penington, o Moço, conta que por 1649 estava "alquebrado e esmigalhado em minha religião ... rompido com a congregação"; "tudo são trevas, morte, vazio, vanidade, mentira", afirmaria ele mais tarde.[76] Anna Trapnel, desesperada, pensando em se matar, quase sucumbe à tentação "dessas doutrinas ranters e familistas".[77] Os ranters Abiezer Coppe e Jacob Bauthumley contavam que tinham passado por um período análogo de desespero.[78]

Na década de 1650 a sra. Richard Baxter sentiu dúvidas quanto à vida por vir e à veracidade das Escrituras; o seu marido

passara, anteriormente, pela mesma experiência.[79] Thomas Traherne atravessou na mesma década uma fase de completo ceticismo, que incluía pôr em dúvida a própria Bíblia.[80] Os futuros quacres William Deusbury e Edward Burrough sentiram-se fulminados de terror em um momento de sua vida — embora, em 1654, Burrough declarasse não ter a menor simpatia pela sra. Jane Turner, de Newcastle-upon-Tyne, que em seu desespero chegava a pôr em questão a própria existência de Deus.[81] John Crook esteve desesperado durante os anos 1650, também ele tentado a se matar, até que ouviu por acaso William Deusbury pregar e se converteu.[82] Em 1654, Johnston, de Wariston, discutia as tentações do ateísmo e do suicídio.[83] Pela mesma época, na Nova Inglaterra, Michael Wigglesworth tinha dúvidas quanto às Escrituras.[84] John Rogers, da Cornualha, matou-se em 1652, dizem alguns que por seguir o princípio formulado por Helwys: "se nasceu para ser danado, danado há de ser; se nasceu para salvar-se, salvo será".[85] Walwyn, dizia-se, teria levado uma mulher ao suicídio "envenenando o seu juízo acerca da veracidade das Escrituras".[86]

Gerrard Winstanley observou, em 1648, que a miséria poderia conduzir ao desespero.[87] Keith Thomas pensa que o desespero religioso pode ter-se somado à miséria para induzir algumas das vítimas de Matthew Hopkins, notável caçador de feiticeiros no ano de 1645, a recorrerem ao diabo em busca de ajuda. Exaltar o poder do diabo poderia resultar no contrário do que se esperava, afirmou um colega de Hopkins, John Stearne: "O diabo utiliza-se (de discursos tais como esse) para persuadi-los a se tornarem feiticeiros"; "eles pactuam com o diabo para se livrarem dos tormentos do inferno".[88] O pentamonarquista John Rogers viu-se tentado a recorrer à magia, à necromancia e à astrologia como remédios para a extrema miséria e a fome.[89] No correr dos anos 1650, Thomas Goodwin dedicou muitas prédicas ao encorajamento dos que se sentiam presa do desespero;[90] e o autor de *Tyranipocrit Discovered* atacou a doutrina da predestinação porque ela induzia à "quintessência do inferno, ou seja, ao desespero".[91] Em 1652 Winstanley analisou com certa sutileza a maneira pela qual "essa doutrina de que existem um Deus, um diabo, um céu e um inferno, salvação e danação após a morte do homem" podia resultar quer em desespero e suicídio, quer em submissão ao domínio sacerdotal.[92] Thomas Hobbes, indignado, denunciou os ministros presbiterianos que "induziam os rapazes ao

desespero e a se sentirem condenados porque não podiam (como não pode homem algum, por ser contrário à constituição de nossa natureza) contemplar um objeto belo sem sentirem o seu encanto".[93]

Assim vieram alguns a pôr em questão não apenas os Decretos Eternos, a predestinação, como a própria existência de Deus. Pelo ano 1650, muitos dos conhecidos de Lodowick Muggleton "diziam tanto nos seus corações quanto em suas línguas que o único Deus é a natureza". "Eu me preocupava menos em me salvar", continuava ele, falando de sua fase de desespero, "do que em escapar à danação. Pois, pensava eu, se apenas pudesse jazer na terra por todo o sempre, isso já seria tão bom quanto viver na eterna beatitude... Não almejava o céu, para não correr o risco de ir parar no inferno".[94] Assim podemos perceber que efeito libertador o livro de Overton, *Mans Mortalitie* (A mortalidade do homem), certamente produziu ao ser publicado, em 1643. A doutrina da mortalidade da alma não era nova — os lolardos já a conheciam no século XV e os anabatistas no XVI. Na Inglaterra dos anos 1590, um protegido de sir W. Ralegh, Thomas Hariot, havia questionado a imortalidade da alma, sugerindo que existiram homens antes de Adão; além disso, pensava, o mundo talvez seja eterno.[95] John Milton aceitava a doutrina do sono da alma. E da narrativa de Muggleton podemos também pressentir o quanto devia ser aborrecida e enfadonha a ideia tradicional do paraíso, muito menos atraente do que era repelente o inferno. Seria essa mais uma razão para dispor os homens a aceitarem quer a ideia de um paraíso material na terra no Milênio, que parecia iminente, quer a ideia de que o paraíso e o inferno fossem, simplesmente, estados internos da mente humana.

John Bunyan, no começo dos anos 1650, sentiu-se aterrorizado pela ideia do inferno e desejava ser ele um diabo, para poder atormentar outros homens. Mas também se perguntava "se em verdade há mesmo um Deus e Cristo, ou não, e se as Sagradas Escrituras não seriam apenas uma fábula, um conto enganoso" — "escrito por alguns políticos", acrescentou ele em 1658, "com o propósito de fazer o povo ignorante e pobre submeter-se a alguma forma de religião e de governo". "Como podeis negar que os turcos tenham Escrituras igualmente boas para provarem que o seu Mafoma é o salvador?" Quantas dezenas de milhares de homens careciam do conhecimento de qual é o caminho correto para o paraíso, meditava Bunyan: e se toda a nossa fé, e Cristo, e as Escrituras,

"não passarem também de obra da fantasia?". Sentia-se tentado a acreditar que não existe dia do Juízo, e que o pecado não é tão feio quanto se diz. E, não bastasse tudo isso, vinham-lhe à mente pensamentos ainda piores, "que hoje não posso ou não me atrevo a mencionar".[96] George Fox, que também se viu tentado pelo desespero em várias ocasiões, nos anos de 1646 e 1647, pensava — em data anterior a 1649 — que "todas as coisas vêm da natureza". Em 1651, outro quacre disse ao próprio Fox que "nunca existiu um Cristo que morreu em Jerusalém".[97]

Durante a Idade Média algumas heresias populares haviam posto em questão a existência do inferno, ou a justiça de um Deus onipotente que criava milhões de homens e mulheres apenas para depois os atormentar por toda a eternidade.[98] Os Artigos de 1552 da Igreja Anglicana condenavam a crença segundo a qual o inferno seria apenas temporário e todos os homens terminariam salvos. (Esse artigo foi suprimido em 1562.) A Família do Amor acreditava que o paraíso e o inferno estão conosco no mundo; a Família do Monte sustentava que o paraíso é quando nós rimos, o inferno quando sofremos ou nos entristecemos.[99] Em 1585 a rainha Isabel em pessoa dignou-se a denunciar aqueles que reduziam o inferno a um tormento da consciência.[100] Um sapateiro de Sherborne, em 1593, disse que em sua localidade — a mesma, por sinal, de sir Walter Ralegh — havia homens segundo os quais o inferno era a miséria neste mundo.[101] Mais sofisticado, Marlowe, outro dependente de Ralegh, pôs na voz de Mefistófeles os seguintes dizeres:

> Não tem margens o inferno, e nem o encerra
> Um sítio estrito: é inferno aqui onde estamos.[102]

O Satanás de John Milton era da mesma convicção.

Lendo *Gangraena*, de Edwards, percebemos que assim que desabou a censura começou-se a propor todas as espécies de questões intrigantes. A sra. Attaway não foi a única pessoa a afirmar que "não era compatível com a bondade de Deus Ele danar as suas criaturas por toda a eternidade". Ensinavam outros que — como Cristo morreu por todos nós — todos nós haveremos de ser reconciliados e salvos. Havia também quem negasse a existência do inferno e do diabo, questionando ainda a imortalidade da alma.[103] A nova astronomia, que a partir de 1640 ganhou maior popularidade graças aos

almanaques, suscitou intensa especulação acerca da exata localização do paraíso e do inferno.[104] John Boggis, de Great Yarmouth, perguntou em janeiro de 1646: "Onde está o vosso Deus, no céu ou na terra, em cima ou embaixo, será que está sentado nas nuvens, ou onde mais ele pousa o seu traseiro?". Diziam alguns que Deus estava tão presente no inferno quanto no céu.[105] Havia pregadores artesãos, afirmava um panfleto de 1647, segundo os quais todo o paraíso que existe está aqui na terra; e é anticristão negar que se redimirá a criação inteira: pois não houve pecado original.[106] Vários dos livros de Henry Niclaes, fundador da Família do Amor, foram reeditados em tradução inglesa no decênio de 1640. O mesmo sucedeu às obras de Jacob Boehme, que ensinava que todo homem carrega céu e inferno consigo neste mundo, e profetizara que o lírio haveria de florir no norte.[107] Boehme também pensava que Deus está presente em todos os fiéis e preferia o espírito que neles está à letra da Bíblia. Ele influenciou muitos dos personagens que aparecem neste livro — Erbery, Webster, Lilly, Muggleton e Pordage, entre outros.[108] Richard Baxter associava Boehme aos quacres.[109] O juiz Hotham, que foi protetor de George Fox, escreveu uma vida de Jacob Boehme e de seu irmão Charles, que Fox também conheceu, e traduziu Boehme para o inglês. Em 1653, Samuel Hering instou o Parlamento a destinar dois colégios somente para o ensino das doutrinas de Boehme.[110]

William Walwyn teria dito que o inferno nada mais era que a má consciência a atormentar os maus já nesta vida; pois Deus poderia ser cruel a ponto de infligir uma eternidade de tormentos a alguém "por haver pecado no curto período que passou neste mundo?".[111] Gerrard Winstanley negava a existência do castigo eterno, ou de qualquer paraíso ou inferno localizável, ou, ainda, do diabo.[112] O mesmo pensavam, segundo se dizia, John Bidle, William Erbery, Peter Sterry, Thomas Tany, George Foster, John Reeve, RobertNorwood e sir Henry Vane.[113] O mesmo afirmou Thomas Hobbes, em 1651.[114] Igualmente os ranters e os quacres.[115] Nayler negava que Deus tenha "decidido a condenação de algumas pessoas antes de virem estas ao mundo".[116] Em 1653, John Owen atacou os "deístas" que não acreditavam no castigo eterno e só falavam em bondade divina; dois anos depois, defendia a existência de um inferno eterno, contra aqueles que sustentavam que morte significa aniquilação.[117] Em 1656, Francis Osborne comentava que, uma vez perdida a fé no

credo estabelecido pela autoridade de uma Igreja oficial, "a ralé, desorientada, ... liberta dos ferros a que se via confinada pelo credo anterior", viria a contestar a existência do céu e do inferno da mesma forma que já contestava, devido à pregação puritana, o direito divino dos reis.[118]

A crença na existência do inferno era um dos principais sustentáculos da perseguição religiosa: pois o sofrimento temporal era insignificante se comparado com uma eternidade de tormentos. O inferno igualmente parecia capaz, se não de justificar, pelo menos de relativizar a crueldade do sistema legal — o que Bunyan chamava de "esses mesquinhos julgamentos que ocorrem entre os homens, tais como pôr alguém no pelourinho, açoitá-lo, queimar-lhe a mão".[119] Assim é que, por outro lado, essa maior tolerância que W. K. Jordan assinalou no meio das classes inferiores vinha junto com um ceticismo crescente acerca das penas eternas do inferno. Na elite educada, havia também numerosas pessoas que punham em dúvida o inferno, embora o considerassem uma ficção necessária para manter em seu lugar as ordens inferiores da sociedade. Os pentamonarquistas, conforme observou D. P. Walker, podiam falar com franqueza contra o inferno porque não os preocupava a eventual dissolução da sociedade uma vez removido o grande dissuasor do castigo eterno: acreditavam eles que a sociedade tradicional estava mesmo por ruir.[120] Winstanley, os ranters e os primeiros quacres tinham praticamente perdido toda a crença no inferno.

Winstanley e Coppin acreditavam que a humanidade inteira terminaria sendo salva, pois não fazia o menor sentido pensar em um Deus onipotente e benévolo que desejasse atormentar por toda a eternidade as suas criaturas.[121] Essa doutrina foi um dos vários fatores que levaram ao declínio da crença no inferno que, conforme mostrou D. P. Walker, ocorreu durante o século XVII. Acredito, porém, que ele tenha subestimado o papel dos intelectuais radicais no surgimento dessa moralidade mais tolerante. Winstanley levou os seus princípios teológicos até sua conclusão lógica, insistindo em que a Queda do Homem não foi um acontecimento pré-social, porém algo que uma sociedade corrompida pela propriedade faz reproduzir-se na vida de cada indivíduo, à medida que ele cresce. Deus (isto é, a Razão) redime os homens do único inferno verdadeiro, o inferno que uns criaram para os outros neste mundo. Aparentemente Winstanley deixa aberta a questão da existência, ou não, de

outro inferno: limita-se a dizer que a seu respeito ninguém sabe ou pode saber algo — e, menos que ninguém, os pregadores que mais nos ameaçam com ele. Ele existe nos homens devido à má organização social; e por isso os privilegiados utilizam a sua imagem para perpetuar esse tipo de sociedade. Em *A Letter to the Lord Fairfax* (Uma carta a lorde Fairfax) Winstanley identifica o paraíso e a humanidade [122] — ideia esta que bem poderia contar com a aprovação de Blake.

A tese de que não existe Deus, porém todas as coisas vêm da natureza, que como vimos atraiu George Fox nos anos 1640 e era bem conhecida no começo da década seguinte por Muggleton e seu círculo,[123] ganhou em importância ao ser adotada por Lawrence Clarkson, Jacob Bauthumley e outros ranters.[124] Na voz de Winstanley e de Joseph Salmon ela assumiu forma mais propriamente panteísta. "O corpo de Cristo", escreveu Winstanley, "está onde está o Pai, na terra, à terra purificando; e o seu espírito penetrou a criação inteira, que é a glória celestial onde reside o Pai". Cristo retornou ao Pai como "um balde d'água, que foi retirada do mar e dele permanece apartada por um certo tempo, depois torna a ser vertida nele se torna una como o mar".[125] Joseph Salmon pensava que "Deus é esse ser puro e perfeito no qual todos nós estamos, vivemos e nos movemos — esse sangue invisível, sopro e vida que em silêncio percorre as veias ocultas e as artérias invisíveis da criação inteira".[126] Vemos que o conteúdo das doutrinas tanto de Winstanley quanto de Salmon implicava a supressão de qualquer Deus personalizado.

Pois a tolerância religiosa já havia produzido efeitos práticos que confirmavam as mais sombrias predições de Thomas Edwards. A Ordenação contra a Blasfêmia, de maio de 1648, que impunha a pena de morte contra quem negasse a imortalidade da alma (os mortalistas), ou a Santa Trindade, ou ainda afirmasse que as Escrituras não eram o verbo de Deus, provou-se impossível de se aplicar. Em 1652 Walter Charleton afirmou que em nenhuma era ou nação pulularam tantos "monstros ateus" quanto na Inglaterra de sua época.[127] No mesmo ano Robert Boyle comentava que "essa multiplicidade de religiões" no seio da "multidão transviada ... irá terminar em religião nenhuma"[128] — uma catástrofe que ele passou quase todo o resto de sua vida tentando impedir. Fuller e o autor de *The Whole Duty of Man* (O completo dever do homem) concordavam em que a recusa da existência de Deus e do inferno resultava da diversidade

e confusão ocasionadas pela Revolução, da liberdade da imprensa e da proliferação das seitas.[129] "Deus e o magistrado se vêem blasfemados em todo lugar", escreveu Francis Osborne, em 1659.[130] Ele próprio já tinha sido acusado de blasfemador, e em 1659 o respeito que mostrava pelo magistrado era provavelmente maior do que o que sentia por Deus. Em 1662, já pacificado o reino, Stillingfleet podia comentar que alguns anos antes muitos haviam chegado a "considerar como marca de fidalguia o desdém pela religião, e como marca de racionalidade o ser ateu".[131] Burnet podia confirmar isso: "Tornou-se um lugar-comum nas conversas tratar todos os mistérios da religião como maquinações dos padres para trazerem o mundo numa cega submissão a eles". O sacerdócio, reconheceu ele, era um alvo fácil e que estava na moda.[132] Se a religião é mesmo um negócio, meditava o autor de *The Whole Duty of Man*, "é certo que foi considerada (... em todas as épocas menos na nossa) como um negócio muito útil". Esse autor, cuja obra conheceu enorme divulgação, deve ter contribuído muito para restaurar a crença em que o inferno era necessário para a boa organização social.[133]

Uma das reações à manipulação dos textos pelos teólogos puritanos e às suas alegações subversivas de terem inspiração divina foi o ceticismo de Thomas Hobbes. Qualquer leitor convencido pelo *Leviatã* passaria a recusar a Bíblia como um fundamento suficiente para a reflexão política e a considerar a perseguição política como tão irracional quanto a resistência promovida em nome da consciência. Suspeito que foi por influência de Hobbes, mais que dos radicais religiosos, que em 1657 alguns deputados riram dos que se fundamentavam demais em citações bíblicas[134] — risada essa que dificilmente se atreveriam a dar apenas dez anos antes.

A ampla discussão conduzida sobre a conversão, a melancolia e o desespero religiosos também proporcionou melhor compreensão da psicologia da experiência religiosa. William Walwyn escreveu em 1643 que "muitos dentre vós, tendo noção do pecado e da ira que este produz em Deus, caminhais aflitos: temores e terrores vos poderão atacar". Mas esses medos eram dispensáveis, pois Cristo morreu por todos os homens. Seis anos mais tarde, ele concluía que "a prática de jejuar e rezar em excesso (mais do que o corpo pode agüentar)" eventualmente faria as pessoas terem visões, ouvir vozes e profetizar. [135] Winstanley reconhecia que os demônios e as formas assustadoras que um homem pensa enxergar bem podem

"brotar da angústia de sua consciência internamente atormentada" e refletir seus próprios desejos e paixões.[136]

Mas a análise que ele faz em *The Law of Freedom* é ainda mais notável:

> Muitas vezes, quando um homem de coração sábio e bom discernimento é assaltado por essa doutrina segundo a qual existem um Deus, um diabo, um paraíso e um inferno, bem como a salvação ou danação do homem após sua morte, se a sua mente não estiver solidamente escorada no conhecimento da criação, ou na tempera de seu próprio coração, ele se esforçará e forçará o seu cérebro para sondar essa doutrina em suas profundezas, porém não poderá fazê-lo. Porque na verdade ela não é conhecimento, é imaginação. E assim, de estudá-la tão meticulosamente, de tentar decifrar os seus enigmas, ele perde a sabedoria que possuía e se perturba e enlouquece; e, se predomina nele a paixão da alegria, fica alegre e canta e ri, e pronuncia discursos abundantes, e fala coisas estranhas: mas tudo isso não passa de imaginação. Porém, se predominar a paixão do pesar, ele então ficará grave e triste, gritará que pertence ao número dos condenados, que Deus o abandonou e ele irá para o inferno quando morrer, que não pode ter certeza de sua missão e eleição. E nesse desregramento quantas vezes um homem se enforca, mata ou afoga — de modo que essa doutrina dos teólogos, que vós considerais tratar de coisas espirituais e celestiais, na verdade sempre atormenta as pessoas quando elas estão debilitadas, doentes ou, de alguma forma, doentes. [137]

Podemos ver que longo caminho Winstanley percorreu nos três anos que se passaram desde que Deus, num transe, lhe havia falado.

4 E AGORA?

Tentei fazer um rápido panorama das várias correntes de pensamento que levaram os homens a pôr em questão os dogmas tradicionais relativos ao pecado original e ao inferno. Na medida em que as classes inferiores se sentiram livres para discutir os assuntos em que *elas* estavam interessadas, a função social do pecado e do inferno viu-se mais e mais enfatizada. Porém era mais fácil demolir do que reconstruir — mais fácil sugerir que políticos ímpios haviam inventado o pecado, ou que este era o produto de uma sociedade competitiva, do que concordar em como organizar uma sociedade na

qual não coubesse mais o conceito de pecado. Era possível propor explicações psicológicas para a crença no inferno, desmascarar essa grosseira moralidade que se dividia entre o incentivo da cenoura e a repressão pelo porrete e discutir em termos lógicos o problema da benevolência e onipotência divinas. Ainda assim, porém, na falta de uma completa revolução, era mais fácil pensar o inferno em termos de interiorização do que destruir por inteiro a sua ideia.

A difusão do desespero religioso e do ateísmo, no final dos anos 1640 e começo dos 50, permite-nos medir o impacto da crise revolucionária sobre as certezas do calvinismo tradicional. As categorias e hierarquias sociais até então aceitas viram-se contestadas tanto neste mundo quanto no outro. O princípio protestante do sacerdócio de todos os fiéis, levado ao seu extremo com a doutrina da luz interior e somado à crítica textual desenvolvida pelos eruditos protestantes, destruiu a autoridade da Bíblia. Mas o que poderia substituí-la? A convicção de que "tudo vem da natureza" não basta, como credo, para os que desejam virar o mundo de cabeça abaixo. Antes que os homens desenvolvessem um senso muito mais sólido da história e da evolução, o ateísmo não poderia ser mais que um credo negativo e epicurista, inserido em um universo estático. Os ateus dificilmente iriam lutar pela transformação da sociedade: não é casual que, para os revolucionários, fosse Deus o princípio de mudança. Se perdessem a fé em Deus, o que lhes restaria? Foi isso que fez Milton insistir na liberdade e responsabilidade humanas, em sua desesperada tentativa de provar a existência da providência eterna e justificar os atos de Deus relativos aos homens.[138] O atraso em que se encontravam a história e a ciência natural tornava impossível a passagem a uma teoria da evolução que fizesse de Deus apenas uma hipótese desnecessária.

No século XVII o ateísmo era normalmente uma atitude, uma revolta, mais do que um sistema filosófico, pouco importando se quem o esposava era um libertino aristocrata ou um desconhecido ranter.[139] Para este último o ateísmo justificava a passividade política, ou o retraimento ante a perseguição — solução que podemos ver rejeitada pelos quacres devido justamente a suas convicções religiosas mais firmes. Já as intuições históricas de Marvell, Harrington, Hobbes e Clarendon, por importantes que sejam, não produziram maiores resultados até que a escola filosófica escocesa as retomou no século XVIII.[140] Winstanley, que dos radicais foi o que mais perto

chegou de uma noção evolucionista, também foi o que mais se aproximou de construir uma doutrina materialista que, não sendo completamente estática, concebesse as transformações de maneira que não fossem apenas cíclicas. Para ele, a abolição da propriedade privada causaria uma revolução fundamental, e a ciência e inventividade dos homens garantiriam que a sociedade continuasse a evoluir. Na república de Winstanley seria difícil subsistirem o pecado e o inferno.

Contudo, parecem-me ser muito interessantes os esforços dos radicais para suprimirem as repressões de origem externa em favor de uma moralidade interna e auto-imposta: uma moralidade na qual as punições seriam aplicadas pelos homens e neste mundo. Podemos reconhecer que eles já pertenciam ao mundo moderno — porém não por completo. Por mais radicais que fossem as suas conclusões, por mais herética que fosse a sua teologia, a sua rota de fuga à teologia continuava a ser teológica — até mesmo a de Winstanley. Esse paradoxo constituirá um dos principais temas dos próximos capítulos.

CAPITULO 9

SEEKERS E RANTERS

Eles falam de Deus. Ah Deus! Bicho-papão
Que o medo forja. Irmãos, ouvi: tudo é criação
Da Natureza, e tão-somente o seu poder
Tira do nada e ao nada enfim faz reverter
Tudo o que é; e a mentira mais oca e corroída
É a que propala que há outra vida após a vida.
Que apenas nos expliquem o que é a alma, e ao termo
Seguiremos tais crentes de cérebro enfermo.

A Ranter Christmas Carol (Uma canção ranter de Natal), in *The Arraignment and Tryall, with a Declaration of the Ranters* (Acusação e processo, com uma declaração dos ranters, 1650), p. 6.

1 ANTES DOS RANTERS

O familismo, tantas vezes acusado de haver gerado os seekers e ranters,[1] viveu na clandestinidade a partir do reinado de Isabel. Em 1590 morava em Manchester um sapateiro familista, havendo suspeitas de que ele teria mais de uma mulher.[2] Em 1624 John Etherington, um caixoteiro de Londres, foi acusado de familismo por haver afirmado que o arrependimento deve anteceder a remissão dos pecados e que não havia sentido em respeitar o domingo — todo dia deveria ser o Dia do Senhor.[3] Richard Lane, alfaiate londrino, disse em 1631 que a perfeição pode ser alcançada já nesta vida.[4] Dezessete anos mais tarde, Samuel Rutherford acusou John Saltmarsh de familismo, por negar este o Dia do Senhor e mais algumas outras enormidades; e disse que os familistas ensinam que uma educação acadêmica em nada ajuda para a compreensão das Escrituras

— tese que também era sustentada por William Dell e muitos outros radicais.[5] A contar de 1646 passaram a ser publicados livros de Henry Niclaes e vários outros escritores familistas e antinomistas.[6]

Keith Thomas assinalou algumas ligações, muito interessantes, do familismo com a alquimia hermética e com a astrologia seiscentista — especialmente na obra de John Everard (1575-c. 1650).[7] Everard era um eterno herege, várias vezes posto na cadeia sob o reinado de Jaime I (que disse que seu nome devia ser "Never-out" — "Nunca-fora" ou "Sempre-preso"). Nos tempos de Laud,* foi multado por familismo, antinomismo e anabatismo. Traduziu Hermes Trismegisto e muitas obras de teologia mística, inclusive "esse livro maldito", *Theologia Germanica*.[8] Pensava que Deus residia no homem e na natureza, localizou o paraíso e o inferno nos corações dos homens, e fez da Bíblia uma leitura alegórica. "A letra morta não é o Verbo; o Verbo é Cristo", afirmou. "Aferrar-se à letra" foi "o veneno que impediu a expansão da religião", causando controvérsias e perseguições. É chegado o reino de Deus e feita a sua vontade, "quando Cristo penetra em tua carne". Os milagres não cessaram, "porém nossos olhos cegados não os podem ver".

Everard foi muito elogiado por John Webster.[9] A pregação de Everard dirigia-se especialmente aos "companheiros miseráveis", aos que são "mesquinhos, pobres e desdenhados pelo mundo"; esses "ele acolhia melhor do que muitos príncipes e potentados".[10] E no entanto foi, por muito tempo, sacerdote da Igreja Anglicana; seu amigo Roger Brearley, o grindletoniano que já vimos, viveu e morreu na Igreja oficial.[11] Seria interessante conhecermos melhor as ligações entre ambos.

É certo que, mesmo entre os puritanos mais ortodoxos, havia

(*) William Laud foi bispo de Londres e depois arcebispo de Cantuária, durante o reinado de Carlos I. Já no primeiro cargo exerceu a direção de fato da Igreja Anglicana, perseguindo puritanos e calvinistas e fortalecendo a ala conservadora no plano doutrinário (maior ênfase nas obras que na predestinação), litúrgico (mais luxo nos templos e insistência nos aspectos formais do culto) e político (reforço do poder dos bispos, inclusive na Escócia, onde mandou a Igreja Presbiteriana adotar uma organização episcopal — o que provocou a guerra civil). Devido a essas medidas e à severidade na sua implantação, foi acusado de "papista", embora hoje não pairem dúvidas sobre sua fé anglicana. Em 1645 foi condenado à morte, num processo em que o principal acusador foi John Prynne, notável historiador a quem Laud mandara cortar as orelhas na década anterior; foi decapitado na Torre de Londres. (N. T.)

certas tendências convergentes: assim é que, segundo Erbery, a doutrina do dom gratuito da graça fora formulada por Preston e Sibbes.[12] "O homem espiritual", afirmou Richard Sibbes, "julga todas as coisas, porém ele próprio por nenhum homem é julgado ... A todas as coisas terrenas ele dá ordens ... Pelo espírito de Cristo, que nele reside, ele tudo rege".[13] "Se Deus é pai e nós irmãos — eis um dito nivelador (*levelling*)", declarou o mesmo Sibbes; contudo, dizia que a tese de que a justificação nunca foi perdida era um "erro que formiga na mente de alguns dos que pertencem à parte mais mesquinha e ignorante do povo".[14] John Preston ensinava que os eleitos, *por experiência própria*, sabem que a Bíblia é verdadeira e também conhecem a natureza de Deus: "da mesma forma que ele está descrito nas Escrituras eles pessoalmente o perceberam".[15] Bolton dizia que "o mundano é o usurpador ilegítimo das riquezas, honras e privilégios desta vida; ... ao passo que o santo, enquanto continuar neste mundo, é o legítimo proprietário e possuidor da terra".[16] Tobias Crisp sustentava que "o pecado acabou". "Se vós fordes os homens livres de Cristo, podeis considerar que todas as maldições da Lei se aplicam tão pouco a vós quanto as leis da Inglaterra à Espanha." Um fiel não pode cometer pecado que não mereça perdão: sua consciência é Cristo. "Ser chamado de libertino é o título mais glorioso que se possa alcançar sob os céus."[17]

Escritos alegóricos desse estilo eram relativamente inofensivos em tempos de paz social — embora as autoridades eclesiásticas nunca chegassem propriamente a apreciá-los. Mas esse tipo de pensamento tornou-se perigoso na atmosfera revolucionária dos anos 1640, quando membros das classes inferiores começaram a tomá-los ao pé da letra. Tais doutrinas voltaram a ser inofensivas ao serem pregadas por Thomas Traherne, ou pelos quacres quietistas do período posterior à Restauração. Porém, nos anos intermediários, enquanto a Revolução parecia abrir aos homens infinitas possibilidades, a brasa dormida fez-se em chamas.

Robert Baillie observou, em dezembro de 1643, que o partido independente estava crescendo, "mas os anabatistas mais ainda, e os antinomistas mais que todos". Acrescentou que esses eram especialmente influentes dentro do Exército.[18] Nas congregações brownistas, contava ele, horrorizado, "até ao mais mesquinho dos serviçais eles conferem poder para admoestar, reprovar, censurar e excomungar a Igreja inteira". Se a maioria de uma congregação

entendesse de excomungar o seu pastor, não haveria sínodo ou autoridade externa que pudesse desfazer a sua decisão. Dar um tal poder de excomunhão a toda congregação, isenta de qualquer controle exterior — dizia ele em tom sombrio — "conduz à doutrina da graça universal".[19] A partir dessa época temos farta documentação relativa ao surgimento de um vasto conjunto de opiniões que mais tarde viriam a ser associadas aos ranters.

Vários separatistas, segundo Thomas Edwards, diziam que Cristo morreu por todos os homens, e um pedreiro de Hackney entendia ora que Cristo não era Deus, ora que ele mesmo era tão Deus quanto o próprio Cristo. Um homem de Rochester que tinha ligações com os batistas afirmou que Jesus Cristo tinha sido bastardo; o mesmo foi dito por Jane Stratton, de Southwark. O erro nº 8, na lista de Edwards, consistia em considerar que "a reta razão é a regra da fé ... Devemos acreditar nas Escrituras e nas doutrinas da Trindade, da encarnação e ressurreição, apenas na medida em que as vemos convirem com a razão, e nada mais". "Deus ama os seus filhos tanto pecando como rezando." Alguns separatistas sustentam que não são capazes de pecar, e ainda que, se eles pecam, Cristo peca neles.[20] Em 1647 John Trapp mencionava o caso de "uma antinomista que, quando a sua patroa a acusou de roubar-lhe roupa", respondeu: "Não fui eu, porém o pecado que em mim reside".[21] "No estado primeiro da criação, toda criatura era Deus" (voltamos à lista de Edwards), "e toda criatura é Deus, toda criatura que tem vida e respira é um efluxo que vem de Deus, e a Deus haverá de retornar, tragando-a Ele assim como o oceano engole a gota". Em 1646, ele denunciava os erros de nº 25 e 26, segundo os quais "Deus está em nossa carne tanto como na de Cristo" e "todos terminarão por se salvar". A sra. Attaway e William Jenny se consideravam tão livres do pecado quanto Cristo durante a sua encarnação, embora Edwards entendesse que viviam ambos em adultério. Acreditavam na mortalidade da alma e pensavam que não há inferno a não ser o que está na consciência. Uma dama de Londres afirmou que o assassínio, o adultério e o roubo não constituíam pecados.[22] Um panfleto de 1648 criticava os separatistas, por dizerem esses que, se um homem continua se sentindo fortemente tentado pelo pecado ainda depois de rezar seguidas vezes, é porque deve cometer o ato em questão.[23]

Assim vemos que houve uma quebra da confiança nas formas

estabelecidas de religião, difundindo-se por toda a sociedade porém concentrando-se em Londres e no Exército, especialmente entre os mais jovens. É verdade que os historiadores descobriram que, entre os membros do Longo Parlamento e do funcionalismo do rei, a média de idade dos que aderiram a Carlos I durante a guerra civil era inferior à dos que apoiaram o Parlamento;[24] mas isso se deve a razões específicas. Na década de 1630, durante a qual jamais se reuniu um Parlamento, os moços ambiciosos da pequena nobreza tinham que se voltar para a corte, se queriam seguir uma carreira. Os partidários mais firmes do Parlamento haviam de se encontrar entre os homens cujas opiniões e atitudes se tinham formado no correr dos anos 1620. Mas essa divisão não se repetia na população como um todo, ou pelo menos em Londres e nos condados mais próximos. Não é espantoso que os radicais viessem da geração mais jovem daqueles que não tiveram pretensões a uma carreira oficial.

Thomas Edwards enfatiza constantemente que existia "bom número de rapazes e moças" que "pregam a redenção universal".[25] Baxter escreveu que "o que restava dos velhos separatistas e anabatistas em Londres" era muito pouco, quase desprezível, durante os anos 1640-42; porém "eles foram suficientes para instigar a porção mais jovem e menos experiente dentre os que tinham religião", bem como os aprendizes. Em 1646 William Dell dizia que os jovens, "por serem mais livres das formas da época anterior e das doutrinas e tradições dos adultos", eram os mais abertos à persuasão.[26] John Crook, então aprendiz em Londres, reunia-se com um grupo de rapazes para rezar e falar das coisas de Deus, mais ou menos como fizera, anos antes, John Lilburne.[27] Anthony Pearson conta-nos que os aprendizes e jovens se juntavam aos ranters; Baxter, que os quacres esvaziavam as igrejas anabatistas e separatistas de todos os elementos "jovens e instáveis".[28] Costuma-se pensar que a recusa em tirar o chapéu (como sinal de reconhecimento de uma hierarquia social) e a adoção generalizada do "tu" (*thou*) por parte dos quacres constituíam gestos de protesto social; essa interpretação é correta, porém é preciso acrescentar que tais práticas também significavam a recusa de uma subordinação dos mais jovens aos mais velhos, dos filhos aos pais. Ninguém que tenha lido a narrativa tão vivida que Thomas Ellwood escreveu de seus conflitos com seu pai[29] poderá duvidar que as batalhas mais ferozes e angustiadas se travavam no próprio lar, entre as gerações. Esse aspecto da ascensão do

quacrismo no interior de famílias da pequena nobreza agrária merece maiores estudos.

Os soldados que fizeram a manifestação, que já comentamos, na igreja paroquial de Walton-on-Thames provavelmente eram jovens. Eles aboliram: 1) o Dia do Senhor, por ser desnecessário, judaico e meramente ritualístico; 2) os dízimos, também como judaicos e ritualísticos, além de constituírem grande fardo para os santos de Deus e desencorajarem o gosto pelo trabalho e a agricultura; 3) os pastores, por serem anticristãos e além disso inúteis, desde que o próprio Cristo agora desce nos corações de seus santos; 4) os magistrados, dispensáveis agora que Cristo veio pessoalmente, na pureza de seu espírito, ter conosco e erigiu o reino dos santos sobre a terra; 5) a Bíblia, tosco rudimento, leite para bebês — pois agora Cristo está entre nós em sua glória e a seus santos dá mais do seu espírito do que a Escritura jamais poderia proporcionar.[30] Em 1651 Robert Abbot disse algo que nos recordará certo tipo de discurso vigente em nossos dias, quando denunciou "a monstruosidade desses rapazes e moças, tão sem vergonha no que fazem e tão disfarçados em seus trajes que em nenhuma era ... se encontrará precedente para eles. Como é que moças se regozijam de exibir a sua nudez!".[31] (A nudez é um conceito relativo: um adversário dos batistas manifestou-se piamente horrorizado quando, por ocasião de um batismo, "a nudez de uma das mulheres ... foi vista acima de seus joelhos". "Muitos", acrescentou, satisfeito, "Foram testemunhas disso".[32])

Os pregadores da graça gratuita — Saltmarsh, Erbery, Dell e outros — queriam libertar os homens e mulheres do formalismo e legalismo dos teólogos presbiterianos, bem como do desespero ao qual a teologia predestinacionista reduzia muitos dos que tinham dúvidas sobre a sua própria salvação. Nas mãos de homens e mulheres mais simples, de menor sofisticação teológica, em especial nesse período de crise revolucionária, os seus ensinamentos desembocaram com facilidade no antinomismo, isto é, num sentimento de libertação perante todas as contenções impostas pela lei e a moralidade. Quando Thomas Collier afirmou diante do Exército, no final de setembro de 1647, que "Deus manifesta-se tão seguramente na carne de todos os seus [santos] quanto se manifestou em Cristo",[33] ele certamente sabia que muitos dos soldados rasos a escutá-lo pensavam estar entre os santos.

Somando-se essa quebra da confiança por um lado, e por

outro o entusiasmo milenarista que então predominava, não há como estranhar que tantas pessoas, confrontadas com uma liberdade de escolha nunca antes vista, passassem rapidamente de uma seita a outra, testando todas as coisas, sentindo-se insatisfeitas com todas. Quantas vezes, nas autobiografias espirituais da época, lemos a respeito de homens que foram presbiterianos, independentes e anabatistas antes de terminarem sendo seekers (Webster e Clement Writer[34]), ranters (Salmon, Coppin, Coppe, Clarkson e Francis Freeman[35]) ou quacres (Deusbury, Howgill e Thomas Taylor[36]). Controvérsias sobre a autoridade eclesiástica e o batismo — na infância ou na idade adulta, por imersão, por si mesmo ou abolido por completo — cindiam as congregações, produzindo intermináveis escrúpulos de consciência, intermináveis discussões. Todos os principais protagonistas pareciam igualmente convictos, todos se fundamentavam em textos bíblicos ou na autoridade do espírito que neles residia. Muitos concluíram por questionar o valor de todos os sacramentos, de todas as formas exteriores de culto, até mesmo de todas as Igrejas.[37] Já que, de qualquer forma, estava próximo o fim do mundo, então uma das soluções possíveis consistia em se resignar, em se retirar das controvérsias entre as seitas, em rejeitar todas as seitas e toda forma organizada de culto. Os homens que assim agiram foram chamados de seekers: Walwyn, embora recusasse esse rótulo,[38] Roger Williams,[39] John Saltmarsh, John Milton e talvez o próprio Oliver Cromwell. Edwards afirma que Lawrence Clarkson seria um dos seekers.[40] Muitos desses homens tinham ligações com os radicais e se sentiram amargamente desapontados quando o Exército fracassou em suas tentativas de democratizar a sociedade, em 1647 e nos anos seguintes. Porém, apesar de suas desilusões, a geração dos anos 1640 foi arrebatada por seu entusiasmo milenarista; mas, e a que lhe sucedeu, nos anos mornos, já sem excitação, da década de 1650? "Quando as pessoas viram aumentar a diversidade das seitas por toda parte", escreveu Richard Baxter, "perderam muito da vontade de se converterem". Muitas "prefeririam não ter religião alguma".[41]

2 WILLIAM ERBERY

William Erbery viu-se descrito, em 1646, como "o campeão dos seekers".[42] Perdera o seu benefício eclesiástico em Cardiff, no ano de 1638, por ter-se recusado a ler no púlpito o *Book of Sports*.* Durante a guerra civil foi partidário convicto do Parlamento e capelão do Exército de Novo Tipo. No seu entender, Carlos I dera preferência "apenas aos ricos, seus amigos e favoritos, um grupo de bobos e bajuladores, embora nessa ocasião a nação oprimida e esfolada estivesse a ponto de perecer".[43] Na condição de capelão militar, Erbery liderou muitos soldados rasos na contestação aos ministros presbiterianos, à perseguição religiosa e aos dízimos. Citava Boehme com sinais de aprovação.[44]

Erbery pregava a redenção universal, ao que nos conta Edwards, e negava a divindade de Cristo, afirmando também que qualquer leigo pode pregar.[45] Proclamou que "a plenitude da divindade se manifestará na carne dos santos", da mesma forma que na de Cristo. Cristo "continua a sofrer, até ressuscitar em nós"; por isso devem os homens "aguardar com paciência, submissão e silêncio, até que o Senhor venha e se revele a eles". "E finalmente — ah, isso não há de demorar — seremos libertados desta confusão, desta Babilônia onde ora estamos, sem conseguir distinguir a verdade do erro, o dia da noite: mas no escurecer virá a luz". Os seus inimigos presbiterianos o acusavam de alegar que "os santos têm poder mais glorioso do que Cristo ... e executam obras superiores às que Cristo jamais fez". Erbery, mais modesto, descreveu-se como "um viajante perdido, que não vê caminho deixado por homem na terra, nem trilha batida que o possa orientar. Mas que [esse viajante] olhe ao mesmo tempo para cima e para dentro de si, e verá o melhor caminho, o caminho que encontra no Cristo dentro de nós, no Deus em nós encarnado". Os santos julgarão o mundo:[46] Deus, neles aparecendo, castigará nesta terra os reis da terra. E os seus santos pertencem às classes mais baixas. "Deus chega, reinante, montado

(*) Lei do rei Jaime I incentivando a prática de esportes, inclusive aos domingos. A justificativa oficial era manter os súditos adestrados, para quando fosse preciso convocá-los à "milícia" (isto é, um serviço militar de âmbito local, cumprido em condições excepcionais). Para os puritanos o *Book of Sports* representava o endosso governamental ao sacrilégio, isto é, ao desrespeito do Dia do Senhor. (N. T.)

num asno — quer dizer, revelando-se em sua majestade e glória nos mais vis dentre os homens." Reis, lordes e duques "têm genealogia meramente carnal".[47]

"Entendemos que era mais que tempo de chamar o sr. Erbery à ordem", relataram os ministros presbiterianos enviados a Oxford para investigar a condição do Exército. Erbery, disseram eles, era um sociniano que pregava uma doutrina condenada e erros blasfemos. Instigava "a multidão de soldados" contra os pastores presbiterianos. "Toda política bem fundada que se aplique aos negócios deste mundo tem na religião os seus fundamentos", prosseguiam, e "a religião cristã não pode ser mantida sem um clero cristão".[48]

Em janeiro de 1648, Erbery apelou ao Exército para que suprimisse o poder do rei e corrigisse os males que afligiam o povo. Criticou o substitutivo que os oficiais propuseram para o Acordo do Povo, entendendo que esse estabelecia uma Igreja oficial e não ampliava a tolerância até os judeus — embora ele estivesse de acordo com a maior parte do documento.[49] O Exército, pensava Erbery, tinha duplo direito a intervir na política — pois o rei e o Parlamento "eram os dois poderes que barravam o povo do Senhor e o povo deste país no exercício de suas liberdades desejadas e prometidas".[50] O Exército tinha em seu favor "o apelo do reino, as petições feitas por vários condados e o clamor unânime de todos os oprimidos do país"; agia "pelo poder que lhe vinha, imediatamente, de Deus ... por todos os santos, mais ainda, por todos os homens". "Na pessoa dos santos Deus aparecerá como o salvador de todos os homens." "Nenhum opressor voltará a atravessar-lhes o caminho." "Começou o dia do Senhor, embora os santos tenham estado e ainda estejam perdidos na confusão." "Durante alguns dias não saberemos viver sem reis e governantes, porém após um bom tempo" os homens não sentirão mais falta deles. Contudo os santos recuaram quando deviam justamente prosseguir em sua ação. O Exército mostrou o melhor de si quando partiu para a ação; "porém, quanto a seus discursos públicos, suas Declarações, Protestos, Reclamações, tudo isso não vale nada".

Erbery ainda esperava ver "Deus no exército dos santos, devastando todos os poderes que oprimem a terra ... Deus fará isso na hora devida ... não apenas destruindo o Anticristo que está em nós ... mas também todos os opressores deste mundo, pela voz da espada".[51] Em julho de 1652 Erbery escreveu a Oliver Cromwell,

instando-o a melhorar a condição dos pobres, bem como a atacar os dízimos e os honorários dos advogados.[52] Defendia taxação mais severa sobre os "cidadãos ricos, os proprietários agrários gananciosos ... e os homens poderosos e endinheirados", para assim se formar "um tesouro para os pobres". "O grande desígnio que tem Deus para executar neste dia é o de destruir ... os poderosos da terra, ... para que o homem finalmente conheça a sua libertação tanto interna quanto externa".[53] "Quantos homens se empobrecem, apenas para que alguns pastores se enriqueçam?" "Ah, possam os pobres receber os seus atrasados do ganho excessivo que recebem os pastores do Evangelho", os quais "retiram a quarta ou quinta parte das terras e trabalhos dos homens". O peso dos dízimos na Inglaterra de hoje, prosseguia, é pior do que nos tempos do papismo, ou nos países papistas. Não existem mais pastores de verdade. "Deus começará a sua aparição, nos últimos dias ... não pela pessoa dos pastores, mas pela dos magistrados civis e militares".[54]

John Saltmarsh havia denunciado "a apostasia das Igrejas".[55] No entender de Erbery, tal apostasia começara havia "muitos séculos". "Quando os reinos se tornaram cristãos, então os reinos se tornaram Igrejas; é, as Igrejas se tornaram reinos, e começaram assim as Igrejas nacionais. Assim foi que também o Anticristo se engrandeceu." O papado, o episcopado e o presbitério haviam sido as três Bestas; a Igreja oficial da República não era melhor que essas. Era a última Besta, a teocracia. Em "nosso país, nestes dias finais, o mistério da iniqüidade melhor se manifestou". Em sua enorme desilusão Erbery afirmou que "o mistério do Anticristo ... é manifestado em cada santo, em cada Igreja particular". "A maior obra que Deus possa executar para ti, hoje, é fazer-te ver que estás morto."[56] "Deus está indo embora, afastando-se de todas as prédicas dos homens, para que esses homens possam entregar-se por inteiro ao ato de se amarem uns aos outros em público, e de amarem a humanidade; assim desabarão todas as formas de religião, para que o poder da justiça (*righteousness*) possa ressuscitar e aparecer em todas elas."[57]

"Trilhar o seu caminho na solidão", concluía Erbery, "é a condição de quem está no deserto, mas que na companhia de Deus constitui o estado de maior consolo ... Na apostasia em que ora vivemos não podemos ter a companhia dos homens, nem a dos santos, para compartilharmos o culto espiritual — não, com eles só

cometemos é a prostituição do espírito".[58] É na Inglaterra que "a iniqüidade do povo de Deus primeiro se manifestará ... aos olhos do mundo inteiro"; pois, uma vez "instalado no poder", "todo homem poderá divisar a vergonha" em que ele recairá, "se se revelar opressor da mesma forma que os potentados anteriores". No poder, "os que se dizem santos" inevitavelmente se corromperão. No governo civil, é verdade que eram muito superiores aos que os precederam. "Porém, quanto às graças espirituais, com que rapidez feneceram nos mais sábios! Homens de bem no Parlamento, quando viestes ao poder quanta fraqueza revelastes! Quando, então, algum de vós respeitou a Ordenação de Abnegação?"* "Homens de Deus no velho Exército e no de Novo Tipo ... as lágrimas deles se secaram, como se seca a grama ... A flor é coisa melhor que a grama comum, porém também fenece mais rápido." "Deus possui um povo que virá ocupar o lugar desses. O povo de Deus se torna ímpio, para que os ímpios se possam converter em povo de Deus." "Os lordes e nobres de antanho podiam lidar melhor [com o poder], porque nasceram fidalgos; mas, quando tanto dinheiro vem ter às mãos dos pobres santos, ah, como eles o agarram e apertam e se assanham por ele, como cães atrás de um osso seco!" "Será nos santos por profissão

---

(*) Depois do fracasso do conde de Essex no comando dos exércitos parlamentares, em abril de 1645 o Parlamento vota a Ordenação de Abnegação (*Self-Denying Ordinance*), pela qual os pares do reino (entre os quais Essex) e os membros da Câmara dos Comuns ficam privados de seus postos militares. Essa lei é fundamental para a constituição eficaz do Exército de Novo Tipo, especialmente desvinculando-o da tutela dos lordes; mas Erbery está aludindo ao fato de que o Parlamento admitiu exceções à sua regra, e assim foi que Oliver Cromwell, deputado, se tornou o segundo em título e o comandante de fato do Exército. Não há como negar, porém, a capacidade militar de Cromwell. A respeito veja-se, de Hill, *God's Englishman*, biografia de Oliver Cromwell.

Quanto ao termo "ordenação", ele designava, no direito inglês, atos do rei com força legislativa porém baixados sem aprovação do Parlamento, quando este não estava reunido. Tinham obviamente dignidade inferior à das leis. Quando o rei Carlos I iniciou a guerra contra o seu Parlamento, em 1642, este se baseou nesse exemplo para poder continuar a legislar; pois, constitucionalmente, nenhuma lei existiria sem a sanção do rei — cujo veto, ainda hoje, em tese é definitivo segundo o direito inglês (só que desde 1707 não há vetos). O Parlamento então chamou seus decretos de "ordenações", supondo que estas eram os atos legais e legítimos de uma parte do poder legislativo quando a outra (no caso, o rei) se achava impedida de atuar. E, cunhando moedas com a efígie de Carlos I, o Parlamento deu curso à ficção de que lutava pela realeza, ou pelo Rei, contra o rei, ou contra a incorreção de Carlos. (N. T.)

(*calling*) que a apostasia e a renegação primeiro se revelarão em toda a sua plenitude."[59]

Mas Erbery conseguiu evitar os riscos do farisaísmo. "Quantas vezes o meu desejo de ficar rico me fez temer a pobreza", confessou; até que, afinal, renunciou aos vencimentos que o Estado lhe pagava com base nos dízimos dos fiéis.[60] "A vida do povo de Deus, e também a minha, tão afastada se encontra de Cristo que muitas vezes desejei ... afastar-me de mim e do meu povo." Mas "o povo é meu e eu sou dele". Em 1654 ele havia chegado à conclusão, contrária à dos pentamonarquistas, de que o povo de Deus não deveria imiscuir-se, em absoluto, nos assuntos de Estado. O reino de Cristo não é deste mundo. "Dizeis que os piores dentre os homens falam bem do governo atual; mas não é bom que assim seja? não é esse um bom caminho para a paz e o amor?"[61] "O povo de Deus agora exerce o poder (o que nunca aconteceu antes)." Deus "maculou o orgulho de tudo o que seja glória, e a glória de tudo o que seja carne, sacudindo o mundo de cabeça para baixo e jogando o governo dele de um lado para outro de tal forma que só apareceu confusão. Que certeza podemos, então, esperar de tais mudanças? Que ordem, de tal confusão? Mais ainda, que verdade, quando Deus está fazendo o homem ser uma completa mentira?"[62]

Essa atitude de resignação que se seguiu ao fracasso do Parlamento de Barebone, dissolvido em dezembro de 1653, levou John Webster a defender Erbery contra as acusações de haver renegado os seus antigos princípios, submetendo-se vilmente aos poderosos. Erbery sabia, alegou Webster, "que era tanto por sabedoria quanto por obediência que os santos tratavam de tornar o seu cativeiro tão suportável quanto fosse possível; porém pretender sacudir o jugo que sofriam antes do momento correto constituiria ato de rebeldia contra o Senhor". Parece, com efeito, que Erbery se mostrava disposto a aceitar Cromwell como rei.[63] Erbery, segundo Webster, "era um homem que queria avançar, não um apóstata",[64] porém parece que ele tinha abandonado qualquer esperança de que uma solução política pudesse ser alcançada ainda durante a sua vida. "Pode ser que outras gerações vejam a glória prevista para os tempos finais, mas a nós isso é recusado; nossos filhos poderão possuir tal glória, mas nós não temos esperança de desfrutar dela, ou de sermos ressuscitados, nesta vida, dos túmulos em que jazemos." As Igrejas inglesas "vivem na Babilônia. E não apenas elas, mas todos os santos de

nossos dias, dispersos como estão, e não apenas eles, mas também eu em sua companhia, todos nós aguardando a libertação".[65]

Erbery morreu em 1654; num dos últimos textos que publicou afirma: "Sempre estive inteiramente na defesa do interesse desta República".[66] O epitáfio que um de seus amigos escreveu para ele lhe convém perfeitamente:

> Mortos há que dos vivos têm o aspecto,
> Mas Erbery está vivo pelo mérito.[67]

3 O MEIO RANTER

Erbery foi muitas vezes acusado de ser "um relaxado ou um ranter", ou, ainda, de ter um espírito divagador (*ranting*);[68] dele também disseram, como dos ranters, que seria tortuoso, protegendo-se através de palavras de duplo sentido.[69] Erbery negou que fosse ranter, porém nem sempre com muita convicção. Falou da "santidade e justiça que fluem do poder de Deus em nós, o que o mundo chamou pejorativamente de puritanismo e alguns de ranterismo", embora ele se recusasse a justificar "esses profanos chamados ranters", que blasfemavam, praguejavam, freqüentavam putas e se regozijavam em público de sua própria impiedade.[70] Reconhecia que "muitos homens bons costumam considerar-me como um dos que seguem tal princípio e adotam as práticas" dos ranters, e pensam que "eu exalto o profano como sendo o mais sagrado e os santos de Deus como sendo apenas os ranters; que ... mantenho amizade com vários que são prodigiosamente profanos e escandalosos, ... que cometem a blasfêmia de arremedar os sacramentos da Ceia do Senhor". Negava ter dito que os ranters fossem os melhores santos: o que afirmara era que os que se auto-intitulavam santos eram piores do que os ranters, por seu desejo concupiscente da sabedoria, poder, glória e honra deste mundo atual. Pelo menos os ranters eram honestos a esse respeito. "Eles pode ser que durmam com uma mulher uma vez ao mês, ao passo que esses homens, tendo os olhos adúlteros, ... deitam-se com vinte mulheres enquanto vão de Saint-Paul até Westminster".[71] Isso talvez ajude a esclarecer a intrigante observação de Erbery, que acima referimos, segundo a qual talvez "os ímpios se possam converter em povo de Deus".[72]

Despindo a retidão formal do excesso
Das letras-vestes de que se orna, é certo
Que preferias o infrator confesso,
O pecador grosseiro ao fino e esperto.

Assim observava John Webster que "algumas mentes mais débeis" compreenderam erradamente a doutrina de Erbery acerca da "restauração de todas as coisas, da liberdade da criação, ... da união dos santos com Deus na pessoa de Cristo" — ou, ainda, derivaram dela práticas que Erbery não aprovava. Acredito que possamos ler muita coisa nas entrelinhas dessa justificação. Mesmo nos seus textos impressos Erbery adotava muitas vezes um tom zombeteiro, áspero e até grosseiro, para tratar de temas que seriam sagrados aos olhos de outros. Ele pensava que a santa comunhão devia ser uma refeição completa, com bastante bebida. "Por que eles não rezam suas preces perante um cachimbo? também é uma criatura de Deus".[73]

Está evidente que Erbery se sentia muito bem nesse mundo de tavernas e tabaco, no qual muitas das seitas costumavam realizar suas reuniões. "A religião ora se tornou assunto freqüente às mesas de tudo o que é taverna ou cervejaria", essa queixa já se ouve no ano de 1641.[74] "As cervejarias de modo geral são ... os pontos de encontro dos realistas* e dos sectários", disse um pregador perante a Câmara dos Comuns, em julho de 1646.[75] Os levellers costumavam encontrar-se nas tavernas: Nicholas Culpeper batalhou "por tornar-se famoso nas tavernas e cervejarias"; os emissários batistas marcavam seus encontros em hospedarias, e durante o culto batista costumava-se fumar cachimbo".[76] "Portanto comei em vossa ceia da carne de Cristo, que é árvore da vida, bebei do seu sangue e regozijai-vos", escreveu John Eachard, um pároco de Suffolk, em nome dos soldados rasos, no ano de 1645.[77] Winstanley concordava que a santa comunhão não era um sacramento, mas uma simples refeição que se podia tomar em qualquer casa, bebendo-se e comendo-se "em amor e doce comunhão recíproca".[78] Thomas Edwards cita "um pregador antinomista londrino", que "num dia de jejum disse ser melhor os cristãos irem beber numa cervejaria, ou visitar um puteiro, do que respeitar os jejuns ordenados em lei". Outro sectário

(*) *Malignants*, no original. Ou seja, nas tavernas (acusa um pregador não radical, já em 1646) conspiram a direita e a esquerda, juntas. (N. T.)

argumentava que a bebedeira não constituía pecado, sendo "um instrumento através do qual se verá melhor a Cristo"; era esse um partidário convicto do Parlamento, sob cujas ordens seqüestrava propriedades dos realistas no condado de Somerset.[79]

Uma analogia com o papel que em nossa sociedade cabe às drogas poderia ajudar-nos a entender de que maneira o emprego do fumo e do álcool — além de favorecer a expressão de sentimentos afetivos, festivos, coletivos — visava, ainda, a desenvolver a visão espiritual. Alguns anos mais tarde, alguém comentava que o milenarista John Mason teria propensão exagerada a fumar — "de modo geral, quando ele fumava, ficava numa espécie de êxtase".[80] (O tabaco ainda constituía novidade, sendo tido como um estimulante relativamente imoral — embora em 1640 já ocupasse o primeiro lugar dentre os produtos importados em Londres.[81] Na Nova Inglaterra, o capitão Underhill disse ao governador Winthrop que "o Espírito lhe enviara o testemunho da graça gratuita de Deus, enquanto ele gozava, moderadamente, dessa criatura chamada fumo".[82] Terá sido numa taverna, ou numa reunião religiosa, que o capitão Freeman afirmou ver Deus na mesa e no castiçal?[83] E onde será que o cavalariano interessado na comparação das religiões proclamou: "Se eu quisesse adorar o sol ou a lua, ou ainda esse pote de estanho que vejo sobre a mesa, ninguém terá nada a ver com isso"?[84] Quando alguns ranters quiseram vingar-se dos profetas Reeve e Muggleton, que os haviam condenado à danação eterna, a promessa que fizeram a "três dos mais obstinados ateus" do seu próprio grupo, para que "amaldiçoassem aqueles e o Senhor Jesus Cristo seu Deus", foi a de lhes pagarem "um bom jantar de carne de porco".[85] Em 1653 William Dell zombou de uma frase de Sidrach Sympson ("as artes e as línguas são as taças em que Deus bebe à nossa saúde"), dizendo que ela "recendia à religião dos ranters; como se Deus fosse o amigão dos sacerdotes e bebesse à sua saúde às vezes uma talagada de hebraico, às vezes uma de grego...".[86]

Num encontro ranter do qual temos um relato (é verdade que hostil), os assistentes, muito heterogêneos em sua composição, se encontraram numa taverna, entoaram canções obscenas sobre melodias de salmos bem conhecidos e comeram fartamente em comum. Um deles partiu um enorme bife, gritando: "Essa é a carne de Cristo, tomai dela e comei-a". Outro derramou um copo de cerveja na lareira, dizendo: "Esse é o sangue de Cristo".[87] Clarkson disse que

uma taverna era a casa de Deus; o xerez, continuava, era a essência da divindade.[88] Mesmo um inimigo puritano parece expressar uma espécie de admiração ressentida pela alegria encontrada nas orgias dionisíacas dos ranters: "são os mais alegres dentre todos os demônios na improvisação de canções lascivas, ... em brindes, música, franco deboche e dança".[89] Uma das acusações formuladas contra o capitão Francis Freeman era que ele cantava canções obscenas.[90]

Bunyan afirmou que as ideias dos quacres não eram muito melhores que as dos ranters, "só que os ranters as usaram até o fim nas cervejarias".[91] Muggleton conta que alguns ranters se reuniam numa estalagem pertencente a um confrade na rua Minories; também se encontravam na taverna Davi e sua Harpa, em Moor Lane, paróquia de St. Giles, Cripplegate, que era mantida pelo marido de Mary Middleton, uma das amantes de Lawrence Clarkson.[92] Os ranters, dizia Fox, "faziam algo que se parecia com reuniões, mas nelas bebiam cerveja e fumavam, e assim se mostravam levianos e relaxados". "Cantavam, assobiavam, dançavam."[93] Bunyan pensava que os ranters falavam demais[94] — é esse, com efeito, um dos sentidos que então tinha o verbo *to rant*. É possível que o comentário de Bunyan se respaldasse no silêncio característico dos quacres; Fox, porém, o líder quacre, entendeu o que os ranters queriam dizer. Quando um "rapaz açodado e afoito" lhe estendeu um cachimbo, dizendo "Venha, tudo nos pertence", Fox (que não fumava) conta: "Aceitei o cachimbo e o pus na boca, e depois o devolvi, assim agindo para que a sua áspera língua não viesse a dizer que eu recusava a unidade com a criação".[95] "Meu espírito reside com Deus", dizia Abiezer Coppe, "ceia com ele e nele, alimenta-se dele, com ele, nele. Minha humanidade haverá de residir com a humanidade, ceando e comendo com ela; e por que não (se necessário for) com os publicanos e as putas?".[96]

"A unidade com a criação", o tabaco como "uma boa criatura" de Deus, parodiando assim a santa comunhão: jamais devemos deixar de procurar o simbolismo presente no que à primeira vista parece apenas ser mais um gesto extravagante dos radicais seiscentistas. A defesa da blasfêmia pelos ranters, já se mostrou com muita propriedade, era uma expressão simbólica da liberdade contra as restrições morais.[97] Abiezer Coppe teria passado uma hora inteira, certa feita, praguejando do alto do púlpito: "que Deus mande a sífilis carregar todas as vossas preces".[98] Um desejo compulsivo de

praguejar e blasfemar o havia dominado em sua juventude, porém ele conseguiu resistir-lhe durante bons vinte e sete anos. Depois, contudo, tratou de recuperar o tempo perdido. Queria antes, disse uma vez, "ouvir um anjo poderoso (dentro do homem) proferir uma gostosa blasfêmia, dessas que vêm com a boca cheia", a ouvir a prédica de um ministro ortodoxo. "Mais uma coisa: existe a blasfêmia proferida com ignorância, nas trevas, e a blasfêmia proclamada à luz, em plena glória".[99] Mesmo Joseph Salmon, que pertencia à ala mística e quietista dos ranters, também tinha o hábito de proferir "muitas blasfêmias raivosas".[100]

Uma grande tensão devia existir por trás dessas atitudes face à blasfêmia — tanto da indulgência que Coppe revelou após 1646, como da severa repressão a que submetera seu desejo nos anos anteriores, agindo assim como fizeram tantos quacres. Tensões dessa natureza John Bunyan revela em seu *Grace Abounding* (A abundância da graça). A blasfêmia era um desafio não só a Deus, mas também à sociedade de classe média e à ética puritana. "Muitos pensam que blasfemar é coisa de gentil-homem", disse Bunyan.[101] Os cortesãos e membros da classe dominante podiam blasfemar sem maiores problemas; durante a guerra civil um dos nomes que foi dado aos realistas, por seus oponentes, era o de "diaboscarregue" (*Dammees*).[102] Já para as classes mais pobres a blasfêmia saía caro: recordemos o caso do "marinheiro debochado" que, multado em seis *pence* por uma praga, colocou sobre a mesa esse valor e mais dois *shillings*, e blasfemou a diferença.[103] Assim, blasfemar, nas classes mais pobres, era uma forma de proclamar a sua igualdade com os grandes do reino; e a oposição puritana a esse costume implicava uma crítica à irreligiosidade tanto aristocrática quanto plebeia.[104] E portanto as blasfêmias dos pobres e dos ranters também expressavam uma revolta contra a imposição de padrões puritanos de classe média, os quais barravam por razões ideológicas os prazeres dos pobres. A bibliolatria levou a uma fobia de blasfêmias; porém a rejeição da Bíblia voltou a torná-las aceitáveis, e assim aliviou parcialmente as repressões que davam à classe média puritana tanto da sua energia moral.

4 OS RANTERS

O professor A. L. Morton, sem sombra de dúvida o melhor conhecedor dos ranters, é de parecer que bom número dos seus partidários foi recrutado entre artesãos itinerantes, que se viram libertos durante a Revolução das peias que caracterizavam o sistema de trabalho anterior — homens que "não tinham amarras e estavam prestes a romper com a tradição".[105] Deveríamos ter sempre em mente essa grande população móvel e itinerante, de pequenos *cottagers* expulsos de sua terra, alguns camponeses, outros artesãos, que lentamente iam sendo atraídos pelas grandes cidades, onde se sentiam como estranhos, dispostos assim (às vezes) a se integrarem em grupos religiosos que rapidamente se radicalizavam. É muito difícil definir em que acreditavam "os ranters"; é mais viável examinar as opiniões desses indivíduos tão variados que receberam o nome de ranters. O mesmo também vale, em menor escala, para os levellers e os primeiros quacres — com a ressalva de que os levellers editaram alguns textos programáticos e que os panfletos de Fox e Nayler podem ser considerados expressivos dos quacres, ao passo que não existe líder ou teórico reconhecido dos ranters, e é mesmo extremamente duvidoso que alguma vez tenha havido algo comparável a uma organização ranter. Como tantas vezes acontece na história dos movimentos radicais, o seu próprio nome veio à luz como um termo pejorativo.

Há um verdadeiro abismo entre a teologia de homens como Salmon e Bauthumley, por um lado, e, por outro, as práticas licenciosas de que foram acusados muitos dos mais simples dentre os ranters, embora possa ser que as ideias de Lawrence Clarkson de alguma forma contribuíssem para fazer a ponte entre uns e outros. O mesmo vale para os primeiros quacres, que por muito tempo os contemporâneos tiveram tendência a assimilar aos ranters. Há duas explicações plausíveis para essa confusão, e é difícil saber a qual delas devemos conferir maior peso. Em primeiro lugar temos a hostilidade quase irracional de alguns críticos conservadores, para os quais as ideias ranters e quacres deviam necessariamente conduzir à licenciosidade, e por isso acreditavam que elas a isso conduziam; mas, em segundo lugar, também temos a forte probabilidade de que muitos quacres não tivessem abandonado por completo as ideias e práticas ranters.

Isso posto, porém, é fato que durante um breve período, entre 1649 e 1651, houve um grupo que seus contemporâneos chamaram de ranters, e a respeito dos quais eles se sentiram capacitados a formular algumas generalizações. (Excluo o caso de indivíduos excêntricos, como John Robins e Thomas Tany, que às vezes foram chamados de ranters: do que sabemos deles é muito difícil extrair qualquer conjunto de princípios coerentes.[106]) Temos informações dos ranters, como dos pentamonarquistas, a partir da execução de Carlos I e da derrota dos levellers: certamente esses dois acontecimentos de alguma forma se relacionam com a origem de ambos os grupos. "Todo mundo está agora de humor *ranting"*, isso foi afirmado em 1651.[107] Observemos algumas testemunhas de primeira mão. Os ranters não param de falar em liberdade, afirmou um teólogo em sua prédica perante a Sociedade dos Astrólogos (em 1650), e dizem eles que Deus não está presente apenas nas coisas divinas, mas também nas diabólicas. Disso, concluía ele, segue-se que se confundem com a Família do Amor.[108] Um médico de Southwark tomou a defesa deles, em 1652, contra os santos que servem o mundo temporal, porque eles tinham uma atitude favorável aos pobres.[109] John Reeve atribuiu aos ranters "um pretenso amor universal pela criação inteira". Durante algum tempo ele se sentiu atraído pela sua "imaginação de que a humanidade inteira encontrará a salvação eterna, embora os seus membros vivam e morram sob o império de todas as espécies de iniqüidade (*unrighteousnessy* .[110]

No começo dos anos 50, Bunyan descobriu que alguns livros dos ranters eram tidos "em elevada estima por vários velhos professores". Um dos seus mais próximos companheiros "revelou-se um diabolicíssimo ranter, entregando-se a todas as espécies de abominações"; negava a existência de Deus, como a dos anjos, e ria quando o exortavam à sobriedade. Outras pessoas, anteriormente muito austeras em sua religiosidade, também foram conquistadas pelos ranters: condenariam Bunyan por seu legalismo e obscuridade, "pretendendo que somente haviam atingido a perfeição aqueles que podiam fazer o que bem entendessem sem com isso pecar" — doutrina essa que também Bunyan achara sedutora, em seu tempo, "quando eu não passava de um rapaz". Sentiu-se especialmente tentado a acreditar que não houvesse juízo nem ressurreição, e que portanto o pecado não fosse coisa tão abominável — conclusão que os "ateus e ranters empregam para com ela se beneficiarem",

reduzindo a graça divina a sem-vergonhice. A resposta de Bunyan aos ranters acabou fazendo escola: faltava-lhes a noção do pecado.[111] Os ranters, afirmou Samuel Fisher em seu período batista, desprezam os mandamentos de Cristo e "violam os limites da modéstia e de tudo o que são boas maneiras". "A ralé da espécie mais grosseira dentre os ranters ... é propositalmente ignorante, devido a essa convicção aborrecida que muitos deles têm, segundo a qual não haverá mais nenhum retorno de Cristo." Alguns negam a existência de Cristo, enquanto outros afirmam ser Cristo ou Deus.[112] Em 1649 George Fox encontrou alguns ranters que lhe afirmaram serem eles Deus.[113] Não há um Deus criador, porém todas as coisas vêm da natureza, essa é uma crença que lhes foi atribuída.[114]

Ephraim Pagitt achava que "o ranter é mais aberto e menos amargo" do que o quacre.[115] Os ranters pretendem que a luz natural reside no homem, sob o nome de Cristo, afirmou Richard Baxter. Com a altivez espiritual de noviços sem maior formação teológica, eles acreditavam que Deus não considera as ações do homem externo, porém as do coração; acreditavam que, para o puro, são puras todas as coisas — o que eles entenderam como uma detestável blasfêmia licenciosa a autorizar os maiores deboches. Felizmente as horríveis vilanias dessa seita apenas apressaram a sua extinção e lançaram descrédito sobre as demais seitas.[116] John Holland, cujo testemunho, embora hostil a eles, não é necessariamente injusto, disse que os ranters dão a Deus o nome de Razão (como já fizera Gerrard Winstanley). Afirmou um deles que, se há algum Deus, então ele era um. Deus está em todos e em todas as criaturas vivas, segundo Jacob Bauthumley: "no homem e no animal, no peixe e na ave, e em tudo o que é verde, do mais alto cedro até a hera que cobre o muro". "Ele não existe fora de suas criaturas."[117] Deus está "nesse cão, nesse cachimbo, ele sou eu e eu sou ele",[118] ele está no "cachorro, no gato, na cadeira, no banco".[119]

O único nome que os ranters pareciam aceitar para a sua comunidade era "minha carne una". Esse termo e o cumprimento "criatura minha igual" (*fellow-creaturè*) com o qual se abordavam tinham por intuito enfatizar a união com a humanidade e mesmo com a criação inteira. ("Criatura minha igual" é um termo cunhado por Winstanley[120]). Abiezer Coppe e Joseph Salmon, assim como Winstanley, tiveram visões da unidade de todas as coisas criadas.[121] O seu panteísmo materialista nega o dualismo que separa Deus,

solitários nos céus, dos homens pecadores na terra, e que só nos dará balas no céu depois de nossa morte. Deus não é o grande mandão — é um membro da comunidade de minha carne una, de minha matéria única. O mundo não é um vale de lágrimas, as quais devemos suportar na expectativa de uma recompensa posterior. Os ranters insistiam em que a matéria é boa, porque vivemos aqui e agora.

Para os ranters, assim como para Winstanley, a vinda de Cristo significava "sua vinda aos homens por intermédio de seu espírito". Quando ele assim ingressar nos corações dos homens, estes não precisarão mais de "socorros tão baixos a eles ministrados de fora", tais como prédicas, comunhão, estudo da Bíblia, etc.[122] (Isso foi escrito por Samuel Fisher durante a sua fase batista; podemos imaginar quanto ele discordou de si mesmo ao se tornar quacre.) Para os ranters, o Cristo que está em nós é muito mais importante do que o Cristo histórico que morreu em Jerusalém, e "todos os mandamentos de Deus, tanto no Velho como no Novo Testamento, são apenas frutos da maldição". Ora, como todos os homens agora se vêem libertos da maldição, igualmente estão livres dos mandamentos; nossa vontade é a vontade de Deus.[123] Há muitas histórias de ranters que acendiam uma vela, em plena luz do dia, para procurarem os seus pecados: "mas não havia nenhum", dizia o ranter personagem de uma dessas anedotas, "e o que aos olhos dos outros passava por tão enorme dentro dele era tão ínfimo que ele nem sequer podia enxergar".[124]

A existência do mal constituía tema a que os ranters deram muita atenção: os simples fiéis achavam muito difícil enfrentar a argumentação deles.[125] Se Deus é onipotente, perguntavam alguns ranters, por que permite o mal? Outros negavam a existência do pecado; porque, se este existisse, havia de pertencer ao plano da Criação.[126] O dia do juízo final ou é "coisa inventada", "um bicho-papão para meter medo nos homens", ou então já principiou entre nós. Vida após a morte não existe: "assim como uma torrente nascida no oceano se mostra distinta dele enquanto é uma torrente, porém retornando ao oceano é tragada nele e nele se unifica, da mesma forma o espírito do homem enquanto se encontra no corpo se distingue de Deus, porém com a morte a Deus retorna, e se torna uno com Deus, melhor ainda, torna-se o próprio Deus". Assim se pronunciava Lawrence Clarkson, acrescentando que não saberia "nada depois que este meu ser for dissolvido".[127] Deus tornou-se dessa forma

uma espécie de sinônimo do mundo natural. Enxergar Deus no livro de suas criaturas era uma "doutrina familista e ranter" que Anna Trapnel se congratulava por haver conseguido evitar ainda em seu terrível desespero dos anos 1652-53.[128]

Uma forma extremada dessa doutrina atribuída aos ranters era que "são mais perfeitos aqueles ... que cometem os maiores pecados com menor remorso".[129] Clarkson chegou muito perto disso, escrevendo que "até eu cometer o que chamam de pecado não teria condições de prevalecer sobre o pecado"; agora, porém, "qualquer ato que eu cometa está ... em relação com ... aquela Eternidade em mim ... Na medida em que o ato estivesse em Deus ... era tão sagrado quanto Deus mesmo". Isso, insistia ele, englobava "esses atos que tu chamas de blasfêmias, bebedeira, adultério, roubo, etc."[130]

A lei de 9 de agosto de 1650, contra as blasfêmias, visava especialmente aos ranters, por negarem esses "a necessidade da virtude (*righteousness*) civil e moral entre os homens", com o que levariam portanto "à dissolução de toda sociedade humana". A lei punia toda pessoa que pretendesse ser Deus, ou igual a Deus; ou que sustentasse que atos de adultério, embriaguez, blasfêmia, roubo, etc. não eram vergonhosos, perversos e pecaminosos em si mesmos, ou, ainda, que não existe pecado "a não ser que um homem ou mulher julgue existir". As penas previstas eram de seis meses de reclusão na primeira infração à lei, banimento em caso de reincidência, e morte se o banido se recusasse a deixar o país ou retornasse clandestinamente. Os juízes que aplicaram essa lei parecem haver mitigado os seus termos, de modo a apenas condenar os que efetivamente ensinavam não haver diferença entre o que é certo e o que é errado. Não permitiram que os juízes de paz, o clero ou os júris a aplicassem a opiniões religiosas sinceras, ainda que heterodoxas, de ranters ou simpatizantes como Richard Coppin,[131] ou de um quacre como William Deusbury.[132]

Os "blasfemadores" foram tratados com maior rigor no Exército.[133] Joseph Salmon e Lawrence Clarkson deixaram as fileiras em Jacob Bauthumley em março do ano seguinte.[134] O tratamento mais severo de todos parece haver sido o que as autoridades inglesas infligiram na Escócia — lá, Oliver Cromwell disse a uma ranter, casada com um tenente do Exército, que "ela era criatura tão vil que ele não a considerava digna de viver".[135] No ano anterior, ou seja, o tenente William Jackson tinha sido acusado, entre outras

coisas, de atribuir a Deus a autoria do pecado, e de acreditar-se (ele, Jackson) tão perfeito quanto possível.[136] Em 1656, em Dumfriesshire, Alexander Agnew, vulgarmente conhecido como "o soldadão escocês das Terras Altas" (Jock of Broad Scotland), foi condenado à forca por negar a divindade de Cristo, a existência do Espírito Santo, da alma do homem, do paraíso e do inferno, ou, ainda, que as Escrituras constituam a palavra de Deus. Não acreditava ser pecador, nem que a oração possuísse qualquer eficácia. Nada tinha ele a ver com Deus, afirmava, pois Deus era muito ganancioso. "Jamais recebeu nada de Deus, somente da natureza." Foi acusado de difundir essas opiniões, assim "enganando, enredando, seduzindo as pessoas comuns".[137] Parece ter sido um protomártir do racionalismo popular.

Mas os ranters não tinham muita vocação para o martírio. Assim como os lolardos e os familistas em épocas anteriores, costumavam retratar-se quando obrigados a tanto, embora às vezes, como Coppe, de maneira bastante ambígua.[138] Mas é óbvio que, se não existe a imortalidade, as satisfações do martírio diminuem muito: para resistir até a morte, seria necessário ideologia mais profunda, mais elaborada, mais coerente do que a da maior parte dos ranters. O movimento revolucionário, ademais, estava em declínio já antes de surgirem eles em cena. Os mártires protestantes do reinado de Maria I escolheram a morte, em circunstâncias nas quais seus precursores lolardos se haveriam retratado, entre outras razões porque os progressos da Reforma alcançados sob Eduardo VI lhes haviam inspirado enorme entusiasmo moral. Porém, a partir dos anos 1650, exceção feita a um homem corajoso e já engajado como o sociniano John Bidle,[139] apenas os que acreditavam apaixonadamente que o reino de Cristo não era deste mundo tinham coragem para resistir até a morte. Uma das principais razões para a sobrevivência do movimento quacre foi a sua força d'alma ante as perseguições, impondo respeito até a seus inimigos.[140]

5 ABIEZER COPPE

Coppe era um estudante de Oxford, originário de Warwick. Depois de servir como pregador numa guarnição do Exército, tornou-se líder dos ranters beberrões, fumantes e blasfemos em 1649,

aos 30 anos de idade. No mesmo ano publicou *Some Sweet Sips of Some Spirituall Wine* (Doces talagadas de um vinho espiritual), a que se seguiram seus dois *Fiery Flying Rolls* (Folhas de fogo aladas), um escrito forte, cujo estilo de prosa é único em seu século.

A mensagem de Coppe emanava de "minha excelentíssima majestade e de minha glória eterna ... que sou amor universal, e que tenho por culto a perfeita liberdade e a pura libertinagem". Proclamava que o pecado e a transgressão estão findos e acabados. Deus, "esse poderoso leveller", tudo "inverterá, inverterá, inverterá". Depois dos bispos, reis e lordes, era chegada a vez de sucumbirem "os grandes que sobreviveram" ante os golpes dos levellers. "A honra, a nobreza, a fidalguia, a propriedade, o supérfluo, etc." foram o que "engendrou a infernal e horrível arrogância, ... mais ainda, o que causou todos os derramamentos de sangue desde o do justo Abel até o dos últimos levellers que vimos fuzilados". Os levellers morreram como mártires por seu Deus e seu país: o seu sangue clama por vingança. Por isso "o pescoço da horrível arrogância" deve ser decepado de um só golpe, para que a "paridade, a igualdade e a comunidade de bens" possam instaurar "o amor universal, a paz universal, e a perfeita liberdade". "A mera sombra do nivelamento (*levelling*), do nivelamento pela espada, do nivelamento pelo homem, aterrorizou-vos (e quem ... vos há de censurar por isso, já que ela abalou o vosso reinado?), porém agora está chegando a substância mesma do nivelamento."

Coppe era contrário tanto ao "nivelamento pela espada" quanto ao "nivelamento digger".[141] A traição dos levellers lhe havia causado enorme desilusão. O seu pacifismo, porém, era muito diferente do que os quacres viriam a professar mais tarde. "Nada pela espada; temos um sagrado desprezo por toda forma de guerra; antes passar a semana inteira completamente bêbados, deitando-nos com putas na praça pública e considerar essas como sendo boas ações, do que tirar dinheiro do pobre lavrador enganado e escravizado ... para com ele matar homens." Os gritos plangentes dos infelizes presos, " 'Pão, pão, pão, pelo amor de Deus', ferem meus ouvidos e coração, não posso suportar". Os governantes devem "ajoelhar-se perante esses pobres desgraçados, imundos, piolhentos e cobertos de trapos", e soltá-los de suas cadeias. "Não te escondas de quem é tua própria carne, do estropiado, do maltrapilho, do mendigo, ... do putanheiro, do ladrão, etc, pois ele é tua mesma carne."[142]

Vale a pena citarmos um trecho mais longo de Coppe, para vermos melhor como é seu estilo, tão peculiar:

> Tens muitos sacos de ouro, mas olha para mim (o Senhor), que virei como um ladrão no meio da noite, a espada desembainhada na mão, para, como ladrão que sou, dizer-te: entrega a tua bolsa, entrega, patife! entrega ou te cortarei a garganta.
>
> Repito (outra vez) entrega, entrega o teu dinheiro ... aos maltrapilhos, aos ladrões, às putas e aos batedores de carteira, que são carne de tua carne, e que a meus olhos valem o mesmo que ti — a eles que estão a ponto de morrer em cadeias empesteadas e calabouços fétidos...
>
> O flagelo de Deus está em vossas bolsas, estábulos, casas e cavalos, a peste carregará vossos porcos (ah, sois vós os porcos mais gordos da terra), que logo sereis abatidos e pendurados do teto, a não ser que
>
> Não vistes minha mão, esse ano que passou, estendida — estendida?
>
> Não a vistes.
>
> Mas ela continua estendida -----------
>
> O vosso ouro e prata, embora não o noteis, estão empesteados...
>
> E vos digo: a ferrugem de vossa prata devorará a vossa carne como fogo ...
>
> Que TODOS OS BENS sejam havidos em comum, ou então a peste de Deus destruirá e consumirá tudo o que possuis.[143]

Coppe descreveu como manifestou, nos logradouros públicos, contra as carruagens e contra centenas de homens e mulheres de classe elevada, "eu rangendo os dentes ante eles, ... ao passo que me prostava ao chão quando me deparava com maltrapilhos, pedintes ou estropiados". "Urrai, urrai, vós que sois nobres, urrai vós, os distintos, urrai, ricos, pelas desgraças que se abaterão sobre vós ... Comeremos o vosso pão em comunhão de nossos corações, partiremos o pão de casa em casa." "A verdadeira comunhão entre os homens consiste em ter todas as coisas em comum e em não dizer que nada que alguém tem é somente dele." [144]

Em 1650 o Parlamento ordenou que os *Fiery Flying Rolls* fossem queimados em público, por conterem "muitas blasfêmias horríveis". "As leis de 10 de maio e de 9 de agosto de 1650", afirma Coppe, "foram baixadas por causa minha". O próprio Coppe foi interrogado pela Comissão de Inquirições do Parlamento e confinado na prisão de Newgate. Em janeiro seguinte ele assinou uma

retratação parcial, em maio outra mais ampla. Ainda esta última, porém, não se pode dizer completa. Coppe queixava-se de que muitos erros lhe haviam sido atribuídos indevidamente. Reconhecia a existência do pecado, porém fazia questão de lembrar que havia "pequenos ladrões e grandes ladrões ... pequenos e grandes assassinos. Todos eles são pecadores. Todos. E então? Seremos nós melhores do que eles? Não, de forma alguma".[145] Afirmava a existência de Deus, negando a divindade do homem. Porém o homem compartilha da natureza divina, e Deus pode mandar qualquer coisa, portanto até mesmo isentar os homens de seus próprios mandamentos. "Deus proíbe-nos de matar, porém manda a Abraão que mate seu filho; proíbe o adultério, mas ordena a Oséas que despose uma prostituta." Tautologicamente denuncia "a comunidade de bens, por ser pecaminosa", porém acrescenta que "se a carne da minha carne estiver perto de morrer, ... caso eu tenha pão este será ou deverá ser seu".[146] Coppe concordava que o adultério, a fornicação e a impureza constituem pecados, porém ressalvando que os que clamam contra o adultério ou a impureza dos outros são os maiores culpados de adultério por intenção. Os pecados que ele escolheu denunciar foram a arrogância, a cupidez, a hipocrisia, a opressão, a tirania, a falta de caridade e o desprezo pelos pobres.

> Armar ciladas, laços e arapucas sob os pés de nossos semelhantes é pecado, pouco importando se os homens o concebem ou não assim; e também é pecado não aliviar o peso dos piores fardos, não dar liberdade ao oprimido, não soltá-lo de sua canga, não dar pão aos famintos [etc, etc.,] ... pouco importando se os homens concebem ou não isso como pecado.[147]

Não surpreende, então, que parte de seus contemporâneos não desse crédito a sua retratação.[148] Coppe e "um grande grupo de ranters" vieram visitar George Fox na cadeia, em 1655: beberam e fumaram muito, para desagrado de Fox, e repetiram várias teses notórias dos ranters.[149] Depois da Restauração, Coppe mudou de nome e exerceu a medicina. Não parou por completo de pregar, mas quando morreu, em 1672, foi enterrado na igreja da paróquia de Barnes, em Surrey. Em seu *A Character of a true Christian* (Retrato de um cristão autêntico), publicado postumamente, Coppe ainda afirma que "o Senhor abençoa tanto o mal quanto o bem". Porém, de si mesmo diz:

Ele se amolda de bom grado
Ao todo ilimitado...
Quando algum transe o atinge e o lança ao léu,
Vibrante, diz: Que triunfe a vontade de Deus![150]

6 LAWRENCE CLARKSON

Em 1650 os ranters eram conhecidos como coppinistas ou claxtonianos.[151] Não precisamos nos deter muito em Lawrence Clarkson (ou Claxton), pois já dispomos do admirável trabalho de A. L. Morton.[152] Ele nasceu em Preston, crescendo em meio puritano, em Lancashire, e serviu no Exército de Novo Tipo.[153] Posteriormente se tornou pregador itinerante, e por curto espaço de tempo chegou a ter um benefício em Pulham, do qual foi expulso por pregar a salvação universal. Depois disso foi batista e (graças à influência de Erbery) tornou-se seeker, "pregando por dinheiro" em cada uma dessas fés. Em 1647 publicou um panfleto de inspiração leveller que teve relativo impacto, *A Generall Charge or Impeachment of High Treason*, *in the name of Justice Equity*, *against the Communality of England* (Em nome da justiça e da eqüidade, uma acusação geral ou indiciamento de alta traição contra o povo da Inglaterra). Nesse texto, parece imitar o estilo polêmico de Overton, embora com menos sucesso. Foi "publicado para a redenção ... da liberdade há tanto tempo perdida dos súditos livres da Inglaterra". "Não nos atrevemos a contradizê-lo", dizia ingenuamente o "povo" de Clarkson a propósito do Parlamento, porque "ele é composto de nossos lordes, patrões e senhores dos benefícios eclesiásticos". Se os enfrentarmos, "eles se oporão a nós, nos prenderão, nos reduzirão à mendicância".

> Quem são os opressores, se não forem a aristocracia e a pequena nobreza [pergunta a Razão Experiente], e quem são os oprimidos, se não forem o pequeno proprietário agrário (*yeoman*), o cultivador (*farmer*), o artesão e seus semelhantes? ... Para vos libertar da opressão, não escolhestes outros opressores? ... Constitui atitude inata, na maior parte da aristocracia e da pequena nobreza, ... julgar os pobres como bobos, e a si mesmos como sábios, e por isso quando vós, o povo, convocais um Parlamento eles se sentem seguros de que haverão de ser escolhidos os que são mais nobres e mais ricos ... A vossa escravidão é a liberdade deles, vossa miséria a sua prosperidade ...

A paz os arruina, ... a guerra os enriquece ... A paz lhes é guerra, a paz lhes é miséria.

Pelos impostos se rouba dos pobres para se dar aos ricos, e homens que não têm mais religião do que um cavalo censuram os escritos de outros.

Como é tão freqüente entre os radicais, Clarkson manifestava forte hostilidade a essa profissão clerical que ele acabava de deixar. "Milhares de homens melhores que os vossos pastores paroquianos já foram cumprimentar a forca. É mais digno roubar uma bolsa nas estradas do que obrigar qualquer paroquiano a contribuir para manter a vida desses que lutam por arruiná-lo, desses cuja doutrina constitui veneno para as suas consciências."[154]

Durante o seu período ranter, Clarkson sustentava que Deus está presente em todas as coisas vivas, em tudo o que é matéria. Não existia paraíso ou inferno exterior ao homem, nem ressurreição do corpo: "aquele lugar que chamam de céu não passaria de inferno para o corpo". "Eu realmente não acreditava em Moisés, nos profetas, em Cristo ou nos apóstolos." Todo o poder e todas as ações, pensava ele, derivam de Deus, e por isso não há ato algum que seja pecaminoso aos olhos de Deus — nem mesmo a crucifixão de Cristo.[155] Clarkson chegou mesmo a ensinar que

em Deus não existem atos como a embriaguez, o adultério e o roubo ... O pecado não passa de imaginação ... Qualquer ato que cometeres na luz e amor será luz e amor, ainda que seja esse ato que chamam de adultério ... Não importa o que digam a Escritura, os santos ou as Igrejas, se o que está dentro de ti não te condenar, então não serás condenado.[156]

Esses dizeres podem parecer surpreendentes, mas devemos recordar o que Lutero havia pregado: "Tudo o que observares com base na liberdade e no amor é divino; porém, se algo observares forçado pela necessidade, teu ato será sacrílego". "Se um adultério pudesse ser cometido dentro da fé, deixaria de ser pecado."[157] E Calvino afirmara que "todas as coisas externas [estão] sujeitas à nossa liberdade, desde que a natureza dessa liberdade seja aprovada por nossas mentes como por Deus". "As consciências dos fiéis podem elevar-se acima da Lei e podem esquecer toda a virtude (*righteousness*) da Lei."[158] Calvino cercou essas frases de ressalvas, mas podemos ver

como seria fácil uma tal doutrina desembocar no antinomismo. Sir Thomas Overbury sabia que estava fazendo uma caricatura quando descreveu o seu rigorista como um fiel que "não se recusará a cometer adultério ou fornicação desde que o faça temente a Deus".[159] Mas temos de reconhecer que ele visava certo. Tudo o que era preciso era ter a certeza da eleição divina, a certeza de que Cristo estava dentro de você.

"Suponhamos que um fiel cometa adultério e assassinato", refletia Tobias Crisp; ainda assim, porém, "ele é incapaz de cometer qualquer pecado que lhe dê motivos para suspeitar que, se agora se apresentasse a Cristo, este o rejeitaria". Crisp introduzia muitas ressalvas, porém ele mesmo reconhecia que "os inimigos do Evangelho tirarão conclusões ímpias desta doutrina".[160]

Outro intermediário entre Lutero e os radicais da Revolução foi Robert Towne, vigário de várias paróquias no West Riding de Yorkshire e em Lancashire, que em julho de 1640 foi obrigado a negar publicamente que pertencesse à seita grindletoniana. Se os homens "acreditam que o pecado, a morte e a maldição devem ser abolidos", escreveu ele, "então estão abolidos. Os que acreditam em Cristo não são pecadores". Essa passagem aparece entre duas citações de Lutero, e Towne prossegue: "Isso quer dizer que somos familistas?". Porque, nesse caso, Lutero também é familista. "Para a fé não há pecado, nem coração impuro."[161]

Clarkson levou essa doutrina muito mais longe. "Ninguém pode libertar-se do pecado enquanto não for capaz de cometê-lo na pureza, como não sendo pecado, pois eu julguei puro, para mim, aquilo que para um entendimento obscurecido era impuro; para o puro todas as coisas, mais ainda, todos os atos, são puros." "De modo que ver o que eu posso, fazer o que quero, tudo isto é uma coisa só, a mais doce e amorosa ... Sem ato, não há vida; sem vida, não há perfeição." Clarkson já estava pondo em prática o que ele pregava, fugindo de uma "moça de belo saber, que por minha doutrina se sentia atraída", entregando o seu corpo a outras mulheres ao mesmo tempo que "cuidava de buscar dinheiro para minha esposa", percorrendo o país inteiro com a sra. Star e resistindo à tentação quando "a criada do dr. Paget se pôs completamente nua e começou a saltar" durante uma reunião ranter.[162]

Em 1650 Clarkson foi detido e interrogado. Tal como em ocasiões anteriores, ele invocou os seus direitos de "súdito livre",

recusando-se a responder a todas as perguntas que pudessem incriminá-lo.* Condenado ao banimento, a sentença não foi aplicada e ele recuperou a liberdade em um mês. Esse tratamento complacente dá a entender que ele provavelmente deve ter-se retratado com mais facilidade do que Coppe: nunca mais ouvimos falar de Clarkson como "Capitão da Falação (*Rant*)". Ele se conservou estreitamente associado ao major William Rainborough, irmão do célebre coronel Thomas Rainborough. William tornou-se ranter.[163] Depois de passar um tempo como astrólogo e mágico, Clarkson foi convertido por John Reeve, outro ex-ranter, à seita que mais tarde seria conhecida como muggletoniana. Em 1659 Clarkson criticou os "demônios ranters" que continuavam a dizer que Deus era autor do pecado e que "para eles o pecado não é pecado".[164]

7 JOSEPH SALMON

Ao que tudo indica Joseph Salmon foi oficial do Exército. Publicou em 1647 o seu primeiro panfleto, *Anti-Christ in Man* (O Anticristo no homem); nesse texto afirmava, como Erbery, que "o espírito do Anticristo ... reside em todos nós". "Não precisas ir a Roma, Cantuária ou Westminster — podes encontrar esse Anticristo em ti mesmo, bastando negares que Jesus Cristo se tenha encarnado em ti." "Teu coração é o templo de Deus no qual toma assento essa Grande Puta." A Puta aparecia na oração, no jejum, em todas as cerimônias e formas litúrgicas.[165] Numa época em que o Anticristo era identificado ora com o papa ora com os realistas, porém normalmente assumia a forma de uma pessoa real ou de um grupo de pessoas, tal doutrina deve ter parecido muito estranha e subversiva. Para Salmon, as narrativas bíblicas deviam ser consideradas como alegorias do que ocorria no coração do fiel.[166] "É portanto dentro de ti que deves esperar o juízo de Cristo e o fim do mundo", e ambos no correr desta vida. "Esse dia final, essa aparição espiritual do Cristo em cada homem e mulher, é a verdadeira causa de todas as agitações

(*) Esse é um princípio do direito anglo-saxão razoavelmente antigo — embora somente tenha sido explicitado com todo rigor na metade do século XVII: o direito contra a auto-incriminação. Ninguém é obrigado a responder, em juízo, a uma questão que possa incriminá-lo. Isso distingue desde muito tempo a *common law* do direito romano, no qual havia toda uma estratégia visando a forçar o réu à confissão, tanto no Santo Ofício quanto nos tribunais leigos. (N. T.)

que sentimos ... porque já desponta o último dia, e a estrela da glória reluz com mais brilho em um do que em outro." "É chegado o reino de Deus."[167]

Em 1649 ele publicou *A rout, a rout* (Ao ataque, ao ataque). Essa obra "se destinava especialmente a meus companheiros soldados, aos de menor graduação e mais baixa condição". Pelo menos por enquanto, o Senhor lhe confiara bem pouca coisa que merecesse ser transmitida aos generais. Eram estes, a seu ver, "o flagelo de Deus ... Neste dia da cólera do Senhor vós feris rei, pequena nobreza e aristocracia; e ante vossos golpes sucumbem todos eles". Porém os motivos dos chefes do Exército não eram desinteressados: o que eles pretendiam era apenas conservar suas posições. O Senhor "não demorará a lançar o seu flagelo nas chamas da devastação e destruição. Será esta uma doce destruição", afirmava Salmon com um certo prazer: "é só esperar".[168] A espada nada resolvia: os que relutam em depor a espada, de medo de perderem a liberdade, "estão encerrados nas trevas ... Vós temeis o mundo, e ele vos teme". Mas em breve "todo o edifício desse poder da espada se verá aniquilado. O Senhor morrerá com ele, nele (ou, antes, dele e através dele), e nesta morte ele destruirá mais do que vós destruístes numa vida inteira". Essa é a única alusão que encontrei à morte de Deus, nos textos desse período, se excetuarmos os escritos de Richard Coppin.[169]

Salmon foi preso em 1650, quando da detenção em massa dos ranters, e da cadeia de Coventry continuou a pregar às multidões que passavam pela rua. Foi acusado de desqualificar tudo o que fosse liturgia, através de sua leitura alegorizante das Escrituras.[170] A despeito de seu quietismo místico, parece que também ele blasfemava sem parar.[171] Foi solto no mesmo ano, com a promessa de escrever uma retratação. Esta se intitulou *Heights in Depths and Depths in Heights* (Cumes das profundezas e profundezas dos cumes), publicada em 1651. Salmon agora participava da decepção geral com o rumo que os acontecimentos haviam tomado.

> O mundo está em perpétuo trabalho de parto, e cada qual se inchou muito, muito mesmo, grávido de seu egoísmo, ... sofrendo as dores do parto um a fim de parir uma coisa, outro outra, porém nenhum dá à luz nada que não seja vento e confusão ... Há um tempo marcado para cada propósito existente sob os céus; também a vaidade tem a

> sua vez e hora ... Pode ser que agora eu esteja lançando pedras contra o vento (isto é mera vaidade) ... Vivi para ver chegado o fim de tudo o que é perfeição.[172]

Salmon tinha uma visão hobbesiana do "mundo inteiro se consumindo no fogo da inveja de um pelo outro", para a qual a única saída que concebia era o quietismo. "Agora me sinto em paz nas plácidas profundezas da eternidade, mergulhado no abismo do silêncio, e (depois de saltar esse terrível precipício) cheguei em segurança ao seio do amor, à terra da paz ... Meu maior desejo (no qual tenho o maior deleite) é nada ver, nada dizer."[173] Emigrou para Barbados, onde em 1682 ele (ou algum homônimo seu, mencionado como sendo sapateiro) teve problemas por tentar organizar uma congregação anabatista.[174]

8 JACOBB AUTHUMLEY

Jacob Bauthumley era sapateiro no condado de Leicestershire, e ainda servia no Exército quando publicou *The Light and Dark Sides of God* (Luzes e trevas de Deus), em novembro de 1650. O livro foi condenado como blasfemo, e Bauthumley teve a língua perfurada. Defendia a visão panteísta que já era corrente entre os ranters. "Nem a menor flor ou erva dos campos deixa de conter dentro de si o ser divino, graças ao qual ela é o que é; e, quando o ser divino a abandona, ela se aniquila, e assim é que hoje está vestida por Deus, e amanhã é lançada ao fogo." "Todas as criaturas do mundo ... não são mais que um único ser completo." "Tudo o que participa da natureza divina, ou vem de Deus, é Deus." Deus não pode amar um homem mais do que aos outros: a seus olhos todos são iguais. Deus "reside na carne dos outros homens e criaturas de maneira tão substancial e real quanto na carne do homem Cristo". O lugar onde Deus reside é "todo o paraíso ao qual espero um dia ter acesso".[175] "O pecado é propriamente o aspecto tenebroso de Deus, não passando de uma simples privação da luz." "O pecado é tão incapaz de provocar a ira divina quanto a minha santidade é de levar Deus a me abençoar." Deus é "glorificado no pecado". "A razão pela qual chamamos alguns homens de ímpios e outros de santos não é nada que resida neles, porém apenas a medida pela qual o ser divino aparece

com maior glória em uns e outros ... Obedeceram igualmente aos decretos da vontade divina os que crucificaram Cristo e os que o abraçaram."[176]

O inferno e o demônio estão dentro de nós; senão, teríamos de imaginar um inferno em Deus. Não há inferno além desta vida. O diabo não é uma pessoa, a ressurreição é espiritual e interna, não pertence à carne nem ao além. A Bíblia fala-nos em linguagem que podemos compreender: as histórias de Caim e Abel, de Isaac e Ismael, de Jacó e Esaú são alegorias, não verdades literais. Não devemos guiar-nos pela Bíblia, porém pelo espírito de Deus que temos em nós. Pois é pecaminoso cometer uma ação autorizada pela Bíblia, se em nossa mente estivermos persuadidos de que não a devemos praticar. Muitas dessas posições foram também assumidas por John Milton.[177] Bauthumley assim expressou uma versão quietista do ranterismo, embora também ele chocasse George Fox ao tomar parte em reuniões nas quais se cantava, assobiava e dançava. Porém terminou a vida como cidadão respeitável de sua Leicester natal, ocupando os cargos de bibliotecário e de encarregado da ordem no tribunal.[178]

9 RICHARD COPPIN

Richard Coppin negava ser ranter, porém seu *Divine Teachings* (Ensinamentos divinos), publicado em setembro de 1649, foi obra muito influente junto aos ranters, e torna-se difícil imaginar qualquer outro rótulo que melhor lhe convenha. Ele foi celebrado como sucessor de Joseph Salmon, e sua obra recebeu elogios do jornal leveller *The Moderate:* "um excelente livro".[179] Coppin foi pastor da Igreja Anglicana até 1648, quando se converteu em pregador itinerante da salvação universal.

"Deus está inteiro em um só, e assim está presente em cada um de nós", escreveu ele em *Divine Teachings*. "A mesma integridade que em mim está também está em ti; o mesmo Deus que reside num reside noutro, mais ainda, em todos; e a mesma plenitude que ele tem em um tem em cada qual." Os eleitos de Deus deixam de constituir uma oligarquia; a doutrina protestante é levada até suas mais extremas conclusões democráticas. "Nós e as Escrituras", escreveu Coppin, "somos túmulos nos quais esse Deus glorioso jaz

morto e enterrado"; através de sua ressurreição em nós acedemos a um correto conhecimento dele, de nós mesmos e dos outros. Deus é tanto professor quanto aluno.[180] Deus está em todos os fiéis; não existe céu ou inferno a não ser na consciência do homem. Deus está no céu como no inferno. Os fiéis hoje dispõem de uma revelação mais completa do que tiveram os profetas e apóstolos. Deus agora se revela através dos pobres e dos ignorantes:

> pobres não apenas nos bens deste mundo, pobres e ignorantes nas coisas de Deus ... A carne do homem não necessita de tormento maior a devorá-la do que a luz da majestade divina manifestando-se e residindo no coração da criatura ... Deus reside em nós, como em uma nuvem de trevas ... Se essa semente, que é Deus mesmo, ... não é por nós aceita para em nós germinar, então as trevas prevalecerão sobre nossa vontade e ... romperão a unidade de todas as coisas, e somente gerarão ... perturbação, desconfiança e confusão. Assim podeis ver que nosso problema vem de não vermos Deus germinar em nós ... Pois, se é verdade que isto parece espantoso a todos os que não o conhecem, por outro lado viver esta experiência é superar tudo o mais.

Deus não pode zangar-se com a pessoa de nenhum homem por ele criado. Os seus julgamentos "não recaem sobre nós, porém sobre o que em nós é pecado, para destruí-lo e salvar-nos"."O homem novo não peca."[181]

Coppin tratava como alegorias as histórias da Queda e do Dia do Juízo. "Quando um homem é convertido, é este o último dos dias."[182] Não havia ressurreição "desse corpo terreno". Numa frase que antecipa a de Milton ("Um Paraíso dentro de ti, mais feliz ainda"), Coppin escreveu que o homem poderia retornar a "um estado mais excelente" do que o paraíso que perdeu, "através do nascimento de Cristo".[183] Quem não aceita que "todo o pecado e a transgressão acabaram" é porque luta para conservar o reino do diabo e seu próprio.[184] Coppin afirmava que "tudo o que falei ou escrevi foi ... o que vivi no Senhor". Não via qualquer utilidade na Igreja oficial. "O que é a Igreja senão o templo da cidade, no qual o sacerdote, isto é, um funcionário municipal, vai servir os munícipes, pelo que a cidade lhe paga um salário?" Felizmente, "a lei anticristã que obrigava os homens a irem à igreja" não estava mais em vigor, tendo sido revogada em 1650. Contudo, o clero ainda continua a

"viver de falar ao povo dos seus pecados". "Porém no reino de Cristo, que é um reino livre, não há ... pecado que não seja perdoado." Os tormentos do inferno, disse Coppin em linguagem algo papista, não eram eternos: o seu efeito era purgatório.[185]

Em 1655, Coppin foi preso por ordem do major-general Kelsey, depois de pronunciar uma série de sermões na catedral de Rochester, nos quais deixava claras as conseqüências democráticas de sua doutrina: "Nenhum homem pode ter certeza de sua salvação, a não ser que vislumbre no mesmo Salvador a mesma salvação para todos os homens assim como para si mesmo, o que consiste em amar o seu próximo como a si mesmo".[186] Com tais argumentos Coppin se insinuou "no seio desse monstro de tantas cabeças, que é a vil multidão". Foi acusado de apoiar-se em "um partido de soldados e de outros que teriam feito tumultos e motins em seu favor". Ele e seus partidários queriam "nivelar a Igreja e o Estado". Passou seis meses na prisão e o major-general Kelsey recomendou que as tropas fossem impedidas de manter qualquer relação com os cidadãos contaminados por ele.[187] Coppin recusou-se a fazer penitência: "Eu me deleitarei com os piores dentre os homens, tanto quanto com os melhores". Sentia aumentar a manifestação de Cristo no seu íntimo, na mesma proporção que crescia a perseguição contra ele.[188]

10 GEORGE FOSTER

George Foster não se enquadra muito bem nas categorias de leveller ou ranter. Representa o que provavelmente foi um vasto número de homens e mulheres que passavam de um grupo para outro, sem nunca dominar de todo a filosofia de qualquer deles. ("Os levellers eram um ramo que nasceu dos ranters", afirmou Muggleton,[189] o que, porém, dificilmente pode ser verdade de um ângulo apenas cronológico, a não ser que suponhamos um conjunto doutrinário anterior a ambos e do qual tanto os levellers quanto os ranters teriam nascido.) Os batistas de Warboys viam em Foster um profeta leveller, que anunciava "ser então o tempo em que Deus amaria a todos os homens, e os ricos jogariam o seu ouro e prata pelas ruas".[190] Essa era uma versão bastante degenerada do ensinamento quer dos levellers constitucionalistas quer dos levellers autênticos,

embora talvez estivesse mais perto do sentimento popular do que as doutrinas mais sofisticadas, que mais impressionam os pósteros.

Numa visão que Foster teve, um homem, montado num cavalo branco, "cortava todos os homens e mulheres que encontrava e que fossem mais altos do que a espécie mediana, e elevava os que eram mais baixos do que a média, tornando todos iguais; e clamava: 'Igualdade, igualdade, igualdade' ... Eu, o Senhor dos Exércitos, assim agi... E farei... do pobre e do pequeno o igual do rico". Os mártires levellers Lockier e Thompson agora seriam vingados, embora o instrumento da vingança de Deus, no entender de Foster, devesse ser o general Fairfax, o que parece razoavelmente estranho. Deus "fará os que têm riquezas dá-las aos que não têm nenhuma". E "não haverá poder ou lei fora de Deus".[191]

Deus, "esse poderoso leveller", extirpará todos os poderes, tanto de reis como de parlamentos, e fará que todos os bens sejam havidos em comum. A terra inteira será o tesouro de todos, não o de alguns. "E se alguém perguntar 'Por que levam os meus bens?'", a resposta será: " 'Nós precisamos deles e, em nome do Criador, os tomamos para usá-los' ... E que direis a isso, vós, poderosos, que tudo tendes em abundância? ... Os santos, e até mesmo os mais pobres e desprezados dos sectários, haverão de ver e saber que todas as coisas lhes pertencem". "O amor-próprio findará ... e não ouviremos mais nas ruas, como hoje, o clamor por 'Pão, pão, pelo amor de Deus'." "Pronuncio esta sentença contra vós, ó ricos: eu vos destruirei por completo", e a parte mais mesquinha da sociedade se verá liberta da escravidão e servidão a que foi reduzida pelos ricos. Uma revolução internacional haverá então de se seguir, levando à reunião dos judeus na Itália, em 1651, à aniquilação do papa e do sultão por volta de 1656, e à instituição por todo o mundo de uma sociedade sem classes.[192]

Foster antecipou-se ao juízo que, a essa altura, talvez já se tenha formado na mente do leitor. "Não permitais que a noção de loucura se aposse de vossos espíritos", escreveu, "a ponto de pensardes que estou louco; pensai, isto sim, que foi vontade de nosso Pai virar o mundo de cabeça para baixo, e para fazê-lo utilizou-me, como antes utilizou o seu filho Jesus Cristo", que "fez coisas que eram contrárias ao costume do mundo naquele tempo". E Foster assinou com a fórmula usual dos ranters: "uma criatura vossa igual" .[193]

11 JOHN PORDAGE E THOMAS TANY

Seria muito bom se pudéssemos conhecer um pouco mais sobre as atividades de John Pordage na época em que, como nos conta, "por toda parte se costumava debater ... as ideias dos ranters".[194] Pordage era filho de um comerciante de Londres, foi vigário de Reading no começo dos anos 1640 e, em data não posterior a 1647, prior de Bradfield — um dos benefícios mais ricos do seu condado. Mais tarde foi conhecido como filadelfo e discípulo de Jacob Boehme. Quando teve problemas em Berkshire, em 1655, viu-se acusado de sustentar algumas ideias tradicionalmente associadas aos ranters: teria negado a existência histórica de Cristo, afirmado que Deus estava presente em todos os homens, declarado que "era uma fraqueza preocupar-se com pecados" e que o casamento era coisa muito ímpia; foi também acusado de ser familista.[195] Mas também disseram que ele teria proclamado que muito em breve não haveria mais parlamento, magistrado ou governo na Inglaterra; que os santos tomariam os bens dos ímpios para seu próprio uso e teriam os ímpios como escravos, e que não dava maior importância aos poderes superiores do que à poeira que calcava aos pés.[196] Também foi acusado de cumplicidade com Erbery — pois o conhecia, e em sua casa de Bradfield, sendo homem hospitaleiro, acolheu por longos períodos de tempo uma série de pessoas realmente notáveis. Entre elas podemos citar William Everard, digger (ou Robert Everard, agitador),[197] Abiezer Coppe e Thomas Tany (Theaureaujohn). "A principal pessoa nessa sua comunhão familial", escreveu a seu respeito Richard Baxter, foi "um cavalheiro, que estudava no Colégio de All Souls, em Oxford,... muito oposto à propriedade, e contra as relações entre magistrados e súditos, maridos e mulheres, senhores e servidores, etc.".[198] Pordage defendeu Abiezer Coppe e manifestou aprovação pelos escritos de Coppin. Nele, "aquele olho interno do espírito, que foi encerrado e trancado pela Queda", estava "aberto de forma extraordinária", revelando-lhe que "existiam dois princípios invisíveis ... dois mundos espirituais que se interpenetravam por toda a extensão da criação visível".[199]

Pordage teria sido discípulo de Thomas Tany, o qual "foi interrogado por sustentar opiniões perigosas e errôneas, segundo as quais não haveria inferno, etc.".[200] Tany, que por ordem divina adotou o nome de Theaureaujohn em 23 de novembro de 1649,

provavelmente era louco, como ele próprio de modo engenhoso confessou;[201] mas a sua loucura revestiu-se de formas muito radicais. Acreditava que Deus está presente em tudo, e que o homem não pode perder a salvação. Pensava, porém, que toda religião é "mentira, impostura, empulhação, pois existe apenas uma verdade, e esta é o amor".[202] Em 1651 foi indiciado por proferir palavras blasfemas, juntamente com o capitão Robert Norwood.[203] Em dezembro de 1654 Tany queimou a Bíblia em St. George's Fields, "porque as pessoas dizem que ela é o verbo de Deus, e não é".[204] Tany pensava que, como "todas as nossas terras foram libertadas do jugo normando", em resultado da vitória do Parlamento na guerra civil, "podemos então legitimamente requerer nossas terras e patrimônio à República": as terras comunais deveriam retornar à posse do povo.[205] Tany manteve uma certa associação com John Robins e também com os muggletonianos, que porém o renegaram.[206]

12 THOMAS WEBBE

De uma velha família de tecelões de Wiltshire, Thomas Webbe foi prior de Langley Burhill. Afirmou-se que ele teria conseguido esse benefício em troca da promessa de jamais aceitar dízimos dos seus paroquianos; também teria proclamado, do púlpito, que esperava viver o bastante para "não ver mais nenhum presbitério ou sacerdote na Inglaterra". Fez algumas observações bastante incisivas sobre a pregação em geral, e a sua própria em particular. Um grupo organizado à sua volta teria formado uma "Babel da impiedade e do comunismo" no começo dos anos 1650.

Webbe falou em defesa de Lilburne e contra o Parlamento, durante o julgamento do líder leveller, em 1649; elogiou Coppe, e no ano seguinte trocou cartas amistosas com Joseph Salmon. O último escreveu-lhe uma frase digna de William Blake: "Deus nos permita conhecer o valor do inferno, para que por todo o sempre possamos desprezar o paraíso" — frase que Ephraim Pagitt considerou valer a pena incluir em sua *Heresiography* .[207] Em 1650 Webbe foi levado a julgamento por adultério, crime então passível de morte, porém foi absolvido, para fúria dos poderosos da localidade. Alegou-se que teria dito que "o único paraíso são as mulheres, o único inferno é o casamento". Outra testemunha afirmou que Webbe pretendia

"viver acima das leis e que dizia ter o direito de deitar-se com qualquer mulher". Apreciava a música e as danças mistas, usava o cabelo longo e rebelde, e dizia que Moisés foi um mago. Os seus inimigos, que eram os mesmos inimigos dos levellers, conseguiram em setembro de 1650 que ele fosse privado de seu benefício pela Comissão encarregada de compensar os pastores espoliados (Committee for Plundered Ministers). "Patife, conheces a lei, não é?", disseram-lhe; "tu pertences à facção de Lilburne, por isso serás banido".[208]

13 O FIM DOS RANTERS

A geografia do ranterismo ainda não foi definida com precisão. Morton localiza-os basicamente nas cidades médias, no norte das Midlands (Coventry, Leicestershire, Derbyshire — especialmente no Peak District — e Nottinghamshire), em Cleveland, em West Riding, Holderness, Lancashire, Cumberland, Westmorland e na Cornualha.[209] Poderíamos acrescentar Huntingdonshire, Gloucestershire, Wiltshire, Poole e Wells, "de onde vieram os dois velhos ranters, Garment e Robins".[210] Em Wellingborough, centro que apoiou primeiro os diggers e depois os quacres, também é certo que houve influências ranters.[211]

Já que os ranters nunca tiveram qualquer organização, ao que sabemos, é difícil afirmar que fim levou a massa dos fiéis depois que foram detidos os seus líderes, em 1650 e 1651. Temos, porém, umas poucas indicações. Em Lacock, em Wiltshire, William Bond afirmava em 1656 que não havia

> Deus ou poder governando acima dos planetas, nem Cristo, a não ser o sol que brilha para nós; ... se as Escrituras precisassem ser refeitas, garanto que Tom Lampire, de Melksham, faria Escrituras tão boas quanto a Bíblia. Nunca houve paraíso ou inferno a não ser na consciência humana, pois se o homem tivesse boa fortuna e vivesse bem, seria isso o céu; e, se vivesse pobre e miserável, seria isso o inferno, pois então ele morreria do mesmo jeito que uma vaca ou um cavalo.

Thomas Hibbord, da mesma aldeia, disse que "Deus estava presente em todas as coisas; quaisquer pecados que ele cometesse, Deus seria autor de todos, cometendo-os por seu intermédio. Ele venderia

todas as religiões por um canecão de cerveja".[212] Esse grupo de ranters bem pode ser que tivesse ligações com o que existiu à volta de Thomas Webbe. Alguns quacres associaram os muggletonianos aos ranters, certamente devido à presença de Reeve e Clarkson.[213]

Também dispomos dos registros das discussões realizadas nos anos 1650 entre os dirigentes do templo batista de Fenstanton, perto de Ely — um vilarejo que os emissários diggers visitaram em 1650[214] — e membros que haviam adotado algumas ideias ranters, embora às vezes as misturassem com teses quacres. Alguns dos simples fiéis da igreja foram excomungados por entenderem que havia "manifestações do Espírito superiores às Escrituras" (1651), que "a Escritura não passava de letra morta" e que Deus era causa de todas as ações más. John e Elizabeth Offley "atingiram a perfeição" e consideravam os apóstolos como "criaturas imperfeitas". Não existia pecado, acrescentavam. Edward Mayle e sua mulher "não desejavam viver na servidão" que consiste em observar "regulamentos externos, cerimoniais e carnais" (1652).[215] Em 1653 a sra. Robert Kent "disse muitas coisas que recendiam aos ranters", afirmando que ela cumpria a vontade de Deus em todas as coisas. A sra. Paul Wayt parecia não ter dúvidas a respeito da existência ou não da Virgem Maria e de Jesus Cristo — "ela sabia que era a verdade segundo a história, mas não segundo o mistério". Fordam, que trabalhava num curtume, achava que se alguém roubasse seu cavalo não cometeria pecado, "acreditando que esse outro teria tanto direito quanto ele ao animal". A sra. William Austin "olhava as Escrituras como menos do que nada, ela as calcava sob seus pés". "Preferiria ficar com o diabo a estar com Deus" — ou com o seu interlocutor batista, apressou-se em acrescentar. "Aquele que morreu na cruz em Jerusalém? Para mim ele nada significa; não me interesso por ele." John Harvey "chegara a uma condição em que não podia pecar". Ele e outros se recusaram a discutir com os emissários batistas porque estes não tinham passado por experiências comparáveis às suas, porém, como registraram os batistas, "nós não podíamos dar crédito a essa fantasia que ele [Harvey] chamava de experiência".[216] Edmund Hickhorngill, que abandonou a igreja de Hexham para tornar-se quacre, logo ascendeu a "leis melhores e mais elevadas". "Propõe adotar como única regra de conduta a sua razão e diz que, se um homem não pecar contra ela, terá felicidade suficiente".[217] Assim vemos como a religião radical se converte em racionalismo.

Gerrard Winstanley parece que teve alguns problemas, na sua colônia digger, com ranters que se agregaram ao grupo e "causaram escândalo".[218] Eles davam muita importância à "carne, à bebida, ao prazer e às mulheres"; o fato de não terem trabalho "inflama os seus corações, fazendo-os brigar, matar e queimar casas ou trigo". A promiscuidade sexual acabou com a paz nas famílias e levou à indolência, a uma vida de tipo *hippy* sustentada pelo trabalho dos outros. Também ocasionou doenças venéreas, cuja incidência na Inglaterra provavelmente aumentou nessa época, na esteira dos exércitos e de seus seguidores. E as generalizações tão ousadas dos ranters certamente confundiram os membros mais simples da comunidade. Winstanley sentiu que precisava tomar a defesa dos diggers, que estavam sendo difamados como se fossem ranters, e por isso afirmou ele que rejeitava esse "excesso que é a comunidade de mulheres". Porém teve a cautela de acrescentar, apesar de estar denunciando as ideias ranters: "Não vá ninguém suprimir esse poder *ranting* pelo uso da mão punitiva ... Se queres a todo custo castigar, então trata primeiro de depurar-te de todo e qualquer pecado".[219] Pode ter sido a sua experiência com os ranters que convenceu Winstanley da necessidade de haver leis e regras em sua comunidade ideal, bem como punições para lidar com os ociosos e os ignorantes, os desregrados e os "espíritos egoístas". [220]

CAPÍTULO 10

RANTERS E QUACRES

> Essas coisas davam [aos quacres] um semblante áspero e desagradável aos olhos da maioria das pessoas, que pensava que eles queriam virar o mundo de cabeça abaixo — como de fato eles queriam, em certa medida, porém na medida apenas em que isso também foi censurado a Paulo, que pretendia devolver as coisas à sua ordem primitiva e correta.
>
> W. Penn, Prefácio ao *Journal* (Diário) de George Fox, vol. I, p. xxxiv.

1 DOS RANTERS AOS QUACRES

O meu objetivo neste capítulo não é o de escrever uma história do movimento quacre em seus primórdios. Muito já se fez a esse respeito, desde a admirável obra de Braithwaite, *The First Period of Quakerism* (A primeira fase do quacrismo). É inevitável que um historiador que aborde o movimento quacre se sinta fascinado pela personalidade de George Fox, cujo impressionante *Journal* lhe servirá como uma de suas fontes principais. Por volta de 1694 estava claro que o movimento quacre era o movimento de Fox; porém, isso não era tão evidente no correr dos anos 1650. É preciso notar que o *Journal* de Fox foi escrito depois da época à qual se refere, e naturalmente personalidades e acontecimentos dos anos 1650 se viram modificados por Fox ou por seus editores, levando em conta a experiência dos anos seguintes. Isso não significa que eles tenham procedido a uma distorção deliberada — mas simplesmente que a história parece diferente quando quem a conta conhece, ou pensa conhecer,

como ela termina; e em especial quando o objetivo que o narrador se propõe não é apenas o de efetuar um registro correto, porém o de edificar e confirmar em sua fé pessoas que vivem o fim da história, para quem o começo real não importa muito, pois foi incorporado pela legenda.

Assim é que no *Journal* de Fox James Nayler desempenha papel apenas um pouco mais relevante que o de Trotski na historiografia oficial soviética da Revolução Russa. No entanto, durante a década de 1650, muitos consideravam Nayler como o "principal dirigente", "o chefe dos quacres da Inglaterra".[1] "Ele é quem escreve todos os livros deles", informou o coronel Cooper à Câmara dos Comuns, em dezembro de 1656. "Abatendo esse indivíduo teremos destruído toda a seita", concordou o deputado Denis Bond.[2] Essas opiniões talvez já não correspondessem à verdade mesmo quando foram enunciadas: porém, o fato de que fossem veiculadas basta para mostrar que Fox não era em absoluto o único líder dos quacres nos anos 1650. Não quero promover Nayler contra Fox, ou sugerir que Nayler tenha dirigido uma ala ranter dos quacres — embora entre ambos talvez houvesse rivalidades pessoais e não apenas de princípios, como podemos suspeitar a partir do famoso encontro em que Fox, recusando-se a deixar Nayler beijar-lhe o rosto ou a mão, ofereceu-lhe, em vez disso, o pé.[3] Não; o que pretendo é sugerir que o movimento quacre como um todo, nos seus inícios, manifestava um espírito bem mais próximo dos ranters do que seus líderes vieram a admitir mais tarde, depois de passarem tantas horas cansativas marcando suas diferenças com os ranters e ex-ranters. Talvez nos interesse examinar os primeiros quacres em conexão com aquele mundo ranter no qual o seu movimento cresceu, em vez de considerá-los pelos óculos dos quacres respeitáveis do final do século XVII.[4]

Lendo o *Journal* de Fox percebemos nitidamente um abismo entre os acontecimentos nele descritos e as razões alegadas para explicá-los. *Por que* multidões tão enormes se juntavam para ouvir Fox? Por que, e como, resultavam tantas conversões? Por que os sacerdotes, alguns magistrados e parte do "populacho" se irritavam tanto com isso? Respostas a essas questões não encontramos na história contada por Fox. A sua prédica parece consistir sobretudo em exortações devotas que seriam perfeitamente aceitáveis para qualquer puritano. Mas precisamos retornar à literatura panfletária dos

anos 1650 para compreender o que estava em jogo nessa confusão toda.

Não que as obras de Fox dos anos 1650, ou o seu *Journal*, tenham algum interesse ou novidade teológica. O que ele faz é interromper serviços religiosos e lançar acusações. Proclama a doutrina do espírito interior, que já estava bastante difundida. Em 1648, Fox "não encontrou ninguém que suportasse ouvir que todos, deveriam retornar ... àquela virtude e santidade em que se encontrava Adão antes da queda". Bem podemos acreditar que isso constituísse uma grande revelação, para ele e parte dos seus ouvintes: porém nem essa doutrina, nem a sua pretensão de ser o Filho de Deus, nem a sua convicção de que Cristo morrera por todos os homens constituíam qualquer novidade, como já vimos. Podemos conjecturar que as suas "grandes revelações sobre as coisas presentes nas Escrituras" tiveram importância muito maior para Fox e sua audiência quando ele as fez, do que quando as registrou no *Journal*.[5] É provável que a irritação causada pelos primeiros quacres se devesse mais a recusarem eles tirar o chapéu (em sinal de reverência), a utilizarem o "tu" em relação a todas as pessoas e a atacarem os campanários e os pastores mercenários, do que a quaisquer ideias originais de Fox. Muitos dos seus primeiros panfletos são triviais — como por exemplo *The Vials of the Wrath of God upon the Seat of the Man of Sin* (Os cálices da ira de Deus derramam-se na cadeira do homem pecador), que condena principalmente o jogo de bola e a luta corporal.[6] Fox encontra o seu melhor momento em *The Lambs Officer* (O vigário do cordeiro), texto de 1659, um monólogo de denúncia extremamente vigoroso, a antecipar James Joyce, repetitivo, quase litúrgico, circulando à volta de uma ou duas frases recorrentes — "Vinde à barra do tribunal" — e questões insistentes: "Não foi a Prostituta de Roma que vos deu esses nomes, de vigários ... e párocos e curas? ... que instituiu as escolas e colégios ... graças aos quais vos tornastes pastores?" "Culpado ou inocente?"[7] Declamado por um bom ator, esse discurso revelaria toda a sua eloqüência. Pode ser significativo o fato de ter sido publicado num ano de crise política, por sinal o último ano no qual os radicais ainda tiveram esperanças de sucesso.

A única explicação que encontramos no *Journal* para a hostilidade popular aos quacres na década de 1650 é de ordem política: os quacres eram chamados de "vadios de cabeça redonda".[8] (Gerrard Winstanley explica claramente, em anotação de maio de 1648,

que a palavra "Roundhead" — cabeça redonda* — era usada especificamente contra os radicais políticos.[9] Edward Burrough foi ridicularizado como "cabeça redonda" antes mesmo de se juntar aos quacres.[10] Contudo há bem poucos vestígios, no *Journal*, de qualquer hostilidade *popular* aos quacres por razões não políticas, exceto quando ela resulta da incitação de um pastor local. É claro que essa instigação não era necessária para a pequena nobreza, que dificilmente poderia apreciar a diatribe de Fox (em 1653): "Ó grandes e ricos da terra! Chorai e gemei: vossa miséria está chegando ... O fogo já foi ateado, o Dia do Senhor já desponta, dia esse de gemidos ... Toda a arrogância dos homens deve ser deposta".[11] Não há dúvida de que a maior parte da pequena nobreza, no norte da Inglaterra, tinha simpatias realistas. Nos anos 1651-53 a região estava sob ocupação militar. Algumas partes do norte haviam apoiado o Parlamento, como o West Riding e o leste de Lancashire; porém, a região como um todo ainda lastimava a sua derrota. A Comissão para a Propagação do Evangelho no Norte, instituída em 1650, visava a efetuar uma reeducação política sob supervisão militar. Em Gales, a Comissão para a Propagação do Evangelho converteu-se no "governo efetivo de Gales".[12] Dispomos de menos informações a respeito da Comissão do Norte, porém não se contesta que tivesse o sólido apoio das autoridades militares de ocupação.

Assim vemos que os quacres penetraram nessa região, representando uma ala do partido no governo, entre os anos de 1651 e 1653; contavam com a proteção das autoridades militares[13] e de alguns fidalgos locais de tendência radical.[14] Em certos casos obtiveram o apoio, mais entusiasta, dos soldados rasos do Exército de Novo Tipo. Da mesma forma que antes de 1633 os bispos haviam admitido que pregassem no norte sacerdotes puritanos que não seriam tolerados no sul, também os administradores do norte-(ou de Gales) não se viam em condições de romper com os missionários quacres, muitos dos quais eram veteranos que haviam servido no Novo Tipo e continuavam a apoiar o Parlamento e a opor-se à causa real. Fox passara quase um ano preso em Derby, no ano de 1650, porém no norte,

---

(*) Assim como *Cavalier* (cavaleiro) era nome dado durante a guerra civil aos partidários do rei, os defensores do Parlamento recebiam a alcunha (pejorativa) de *Roundheads*, ou cabeças redondas — porque costumavam usar os cabelos curtos, ao contrário dos cortesãos. (N. T.)

como lemos no *Journal*, gozou de boa proteção durante 1651-52. Até os juízes de paz a ele hostis — e não eram poucos, nessa época — tinham que agir com muita cautela contra ele. A perseguição começou, ainda assim de maneira esporádica, no final de 1652, quando parecia iminente a dissolução do Parlamento Rabo, e agravou-se após abril de 1653, quando a pequena nobreza agrária se sentiu com as mãos livres. Fox foi então preso em Carlisle. Porém logo depois se reuniu o Parlamento de Barebone, relativamente radical, que mandou pô-lo em liberdade, e encarcerar em seu lugar o próprio carcereiro.[15] Também em Gales, vários juízes de paz protegeram os quacres, considerando-os mal menor do que os papistas ou os pagãos.[16]

Mas foram os próprios quacres que se acabaram indispondo com o clero, parte do qual, pelo menos no norte, parece ter sentido inicialmente alguma simpatia por eles. Os ataques indiscriminados às custas, dízimos e ao caráter consagrado dos edifícios eclesiásticos cortou qualquer possibilidade de que algum sacerdote os apoiasse sem perder o seu benefício. A longo prazo, pode ser que a hostilidade dos pastores puritanos, que afinal de contas não passavam de intrusos no norte e em Gales, não tenha prejudicado em nada os quacres junto à opinião pública dessas partes do país; porém, a curto prazo, parece que o clero não teve maiores dificuldades em incitar a massa contra eles — chamando-os de "cabeças redondas".

Em 1654 Fox foi novamente preso, sob a suspeita de conspirar contra o governo, porém recebeu uma acolhida cordial de Oliver Cromwell. Quem queria reprimir os quacres eram os mesmos que tentavam pôr fim ao poder do Exército de Novo Tipo; as suas convicções alcançaram forte representação no Parlamento de 1656,* como podemos ver lendo os debates a respeito de James Nayler. Alguns deputados insinuaram que o avanço dos quacres se devera a um encorajamento oficial e até mesmo que os quacres participavam do governo.[17] Contudo, por aquela época a campanha quacre para

(*) Após a dissolução do Parlamento dos Santos (1653), ou de Barebone, o papel dos Parlamentos foi reduzido e controlado pelos militares, Cromwell à sua frente; contudo, o que se viu foi um reforço dos setores mais conservadores, e este foi o caso do Parlamento de 1656 a 1658, que somente não conseguiu efetuar um retrocesso político, social e religioso porque o poder efetivo estava nas mãos do Executivo. (N.T.)

converter o sul e o leste da Inglaterra já completava dois anos, e o seu rápido sucesso, que alarmava os maiores proprietários, fez que estes temessem a existência de "algum desígnio nivelador (*levelling*)" por trás do movimento quacre, que por sinal já dispunha de organização melhor do que em seus primórdios.[18] O fato de que os quacres tivessem a fama de catequizar "aqueles a quem nem juiz nem pastor jamais falou"[19] poderia tranqüilizar os proprietários, uma vez consolidado o pacifismo quacre e aceito esse por todos os membros da seita; mas não era este o caso, longe disso, na metade dos anos 50. A observação citada pode, entretanto, nos dar uma ideia da classe social à qual os quacres mais se dirigiam.

Em meados da década de 1650, os quacres foram assumindo postura defensiva e definindo suas crenças cada vez mais por meio de negativas. Eles não negam a existência de Deus ou a realidade histórica de Cristo, nem a do céu e do inferno. Não acreditam que todos sejam capazes de atingir a perfeição nesta terra. Não são contrários à autoridade dos magistrados ou dos pais. O que lemos em suas obras publicadas, ou no *Journal* de Fox, mal nos esclarece por que precisaram fazer esses esclarecimentos; porém nos proporciona informações muito importantes sobre o ambiente do qual provinham os quacres, ou, melhor ainda, sobre o ambiente que os quacres nortistas encontraram no sul e leste da Inglaterra ao invadir essas regiões, nos anos posteriores a 1652. Um memorialista de Cheshire, por exemplo, conta-nos em 1655 que os quacres "negavam a Trindade; ... negavam que as Escrituras fossem a Palavra de Deus; diziam não ter pecado".[20] Desse ponto de vista o juiz Hotham e o dr. Robert Gell tinham razão em afirmar, na expressão que ficou célebre: "Não fossem os quacres, os ranters teriam dominado a nação inteira".[21] É claro que essa fórmula supõe que houvesse uma grande diferença entre os quacres e os ranters, e que aqueles fossem mais aceitáveis para a classe dirigente, assunto que discutirei mais adiante; porém é óbvio que os quacres dificilmente poderiam impedir os ranters de dominar o país, a não ser que suas doutrinas, pelo menos no começo, fossem parecidas o suficiente com o ranterismo para conseguirem atrair muitos dos seus partidários.

Thomas Collier afirmava, em 1657: "qualquer pessoa que conheça os princípios dos ranters" pode facilmente reconhecer que as doutrinas quacres são idênticas às deles. Ambos os grupos não aceitam "o Cristo a não ser interno; nenhuma Escritura como regra;

nenhuma ordem, nenhuma lei fora de sua luxúria, nenhum paraíso ou glória fora deste mundo, nenhum pecado exceto o que os homens imaginam sê-lo, nenhuma condenação pelo pecado exceto na consciência dos ignorantes". A única diferença é que os quacres "atenuam isso tudo ostentando uma atitude austera perante os homens, porém por dentro são de uma sujeira completa" — e Collier dava o exemplo de Nayler.[22] Essa passagem foi repetida praticamente palavra por palavra, tanto por Bunyan quanto por Baxter; Bunyan apenas modifica a última frase da seguinte forma: "só que na voz dos ranters [essas doutrinas] ficaram gastas, de tanto serem reiteradas nas cervejarias, ao passo que os quacres lhes deram novo brilho revestindo-as da aparência de uma santidade formal".[23] Bunyan arrola algumas crenças quacres do começo dos anos 50: (1) A Bíblia não é o verbo de Deus; (2) todo homem, neste mundo, tem dentro de si o espírito de Cristo; (3) o Jesus Cristo que foi crucificado mil e seiscentos anos atrás não satisfez a justiça divina no tocante aos pecados dos homens; (4) a carne e sangue de Cristo se encontram no interior dos santos; (5) não haverá ressurreição dos corpos; (6) a ressurreição já se realiza, internamente, no caso dos bons; (7) o Jesus crucificado não ascendeu acima do céu estrelado; (8) nem se reencarnará, no último dos dias, para julgar todas as nações. Em outra ocasião, Bunyan englobou na mesma condenação os ranters e quacres, porque uns e outros aceitavam mulheres no sacerdócio.[24] E Clarkson, escrevendo em 1660 sobre os tempos passados, não tinha dúvidas de que os primeiros quacres compartilhavam suas crenças a respeito de Deus, do diabo e da ressurreição: "só que eles respeitavam a virtude da Lei, e eu não".[25]

O próprio Fox afirmou, em 1654, que os ranters "tinham convicções puras", porém haviam "desertado da cruz" e transformado a graça de Deus em libertinagem. Insistia especialmente na embriaguez, no hábito ranter da blasfêmia e de "se divertir durante o dia".[26] Fox não tinha muita paciência com os ranters, que a seu ver se excediam nas mesuras e rapapés, exageravam nas "civilidades". "Arrepende-te, porco e animal que és", foi a resposta que deu ao cumprimento cortês de um deles e engatou uma referência aos "velhos ranters de Sodoma".[27] É de se perguntar em que medida a oposição dos quacres a tirar o chapéu terá sido fortalecida em oposição à praxe ranter de tirá-lo. No mesmo ano de 1654 Anthony Pearson disse que "alguns dos que se juntaram aos ranters são gente boa",

porém entre eles "há tantos aprendizes e jovens grosseiros e mal-educados ... que nada, a não ser o poder do Senhor, pode contê-los".[28] Em 1655 o quacre James Parnell reconhecia que os homens de sua fé eram acusados de serem iguais aos ranters. Desses, porém, "alguns provaram do amor de Deus, e da graça divina, e tiveram a visão de Deus"; porém reduziram a graça divina à libertinagem, e "enganaram a muitos com seus discursos enganosos". Os seus modos lascivos lançam descrédito sobre a verdade de Deus.[29] Nayler, sem mencionar os ranters pelo nome, afirma em tom censório que "o que muitos hoje professam com a maior ênfase é fazer da redenção de Cristo uma cobertura para tudo o que é licenciosidade ou liberdade da carne, e dizer que eles foram redimidos para praticar tudo isso".[30]

Edward Burrough, que parece ter passado por uma fase de inclinações ranters, reconhecia em 1656 que os ranters "desprezaram a satisfação que a virtude dá"; a morada deles, de casa de oração, converteu-se em "refúgio de bandidos" a cultivarem uma falsa paz, uma falsa liberdade e amor e alegria carnais.[31] O próprio Fox enumera muitos grupos ranters que terminaram se convertendo à fé quacre — em Cleveland, Nottinghamshire, Leicestershire, Sussex e Reading.[32]

É claro que temos de levar em conta que os inimigos dos quacres procuravam associá-los aos ranters com o intuito de desacreditá-los: "o quacrismo é a cloaca a que vão ter todos eles" — anabatistas, antinomistas, socinianos, familistas, libertinos, etc.[33] Mas a confusão podia também ser cometida de boa-fé. Em Poole, Dorset, e Wiltshire, era de fama pública que ex-levellers se haviam tornado ranters.[34] Em agosto de 1655 o *grand jury** de Gloucestershire fez uma acusação aos "ranters, levellers e ateus que se dizem quacres".[35] Christopher Atkinson foi aceito como quacre até que, em 1655, incorreu "em familiaridade e frequentação excessivas de mulheres, especialmente das que pareciam mais inclinadas a um espírito ranter. Ele perdeu a vergonha e ... cometeu obscenidades com

---

(*) No sistema legal da *common law*, vigente na Inglaterra e nos Estados Unidos, o indiciamento de um suspeito depende de decisão por um *grand jury*, ou júri de acusação, que examina as provas e indícios coletados, estabelece se há crime e se há elementos suficientes para proceder contra alguma pessoa. Somente depois desse passo é que se reúne um júri normal para julgar o réu. (N. T.)

uma criada".[36] Mary Todd, uma senhora londrina que numa reunião "ergueu suas roupas acima da cintura, exibindo sua nudez a todos os que estavam na sala", foi desautorada pelos quacres, que afirmaram ser ela ranter; porém o próprio fato de a desautorarem já indica que eles sentiam alguma responsabilidade em relação a ela.[37] E Thomas Laucock, que batia com as mãos no peito e gritava que o céu está "dentro de mim, dentro de mim!": seria ele ranter ou quacre? A sua pergunta sobre Cristo (onde ele está, "três ou quatro andares acima do firmamento?") parece coisa de ranter, porém o seu interlocutor, que as reporta, alega ter ouvido a mesma ideia, embora expressa com menos dramaticidade, na voz de George Fox e James Parnell.[38]

Pela mesma razão podemos supor, quem sabe, que incorressem em erro os que acusaram Thomas Peacock de ser um quacre; ele afirmava não estar sujeito a pecar, negava a existência do diabo e perguntava:."Tens fé naquele ladrão que foi enforcado em Jerusalém?".[39] Mas a que grupo homens como esse podiam pertencer, no final da década de 1650? Haviam sido excomungados pelos batistas.[40] Um texto de 1659 afirma que "o diabo mudou seu estilo, passando da falação (*ranting*) para o tremor (*quaking*)": essa fórmula pode ser uma descrição adequada do itinerário espiritual de muitos indivíduos. Ainda em 1668 Fox insistia em que alguns que eram chamados de quacres na verdade seriam ranters.[41]

Da mesma forma, os quacres devem ter absorvido muitos ex-levellers, entre os quais John Lilburne. Aliás, o fato de Lilburne ter-se tornado quacre em 1655 dá a seu ato significado muito diferente do que teria se ele, ex-revolucionário, se tivesse convertido após a Restauração de 1660. Um panfleto hostil, datado de 1653, afirma que os quacres do Norte "ensinam clandestinamente a doutrina leveller a seus discípulos". Os dirigentes quacres seriam "levellers arrematados", que só escondiam suas convicções por temerem a dissolução de seu movimento.[42] Essas acusações não precisam ser entendidas de maneira literal, porém são razoavelmente freqüentes. Fuller efetuou várias identificações análogas quando falou de um homem "rico e estudado demais para ser leveller, anabatista ou quacre".[43] Em dezembro de 1656 um deputado referiu-se aos quacres como sendo "todos eles levellers, contrários à magistratura e à propriedade".[44] Fox disse, a respeito dos levellers, em 1654: "Vós tínheis uma centelha em vosso espírito, uma inocência", porém tal

espírito "afundou-se na terra e abafou-a, e fez germinar a presunção". Eles poderiam ter alcançado a unidade e a fraternidade "antes que a vida carnal se insurgisse" neles: assim foi que suas aspirações feneceram e foram condenadas, à luz da verdadeira unidade e da autêntica fraternidade.[45]

A difusão do quacrismo, esvaziando as igrejas dos anabatistas e separatistas, comprova *tanto* a derrota dos levellers no plano político *quanto* a persistência, e até mesmo o desenvolvimento, das ideias radicais. A multidão ainda "se inclina muito" a favor de "uma paridade social, de uma anarquia niveladora (*levelling*)" — isto é afirmado em 1650.[46] Ainda em 1662 Samuel Fisher precisava defender o quacrismo contra acusações de um "tal humor grosseiro e leveller".[47] Foi muitos anos depois que Thomas Comber aventou a hipótese de que os quacres teriam derivado suas ideias de Gerrard Winstanley.[48]

2 OS QUACRES E A POLÍTICA

A primeira declaração oficial favorável ao pacifismo absoluto em quaisquer circunstâncias foi pronunciada pelos quacres em janeiro de 1661, depois que um certo número de Amigos haviam sido presos na repressão à fracassada revolta pentamonarquista de Venner. Essa proclamação tinha por principal intuito o de proteger os quacres contra acusações de sedição, porém também marca o início de uma recusa peremptória a aceitar qualquer cargo civil ou militar.[49] Muitos dos líderes quacres haviam servido no Exército — James Nayler, William Deusbury, Richard Hubberthorne, John Whitehead, Edward Billing, John Crook, Thomas Symonds, George Fox, o Moço, e outros.[50] Durante a década de 50 alguns deles haviam sido expulsos do Exército por razões disciplinares,[51] porém houve outros que parece não terem considerado o serviço militar incompatível com os seus princípios doutrinários.[52] Os quacres também continuaram a servir na Marinha.[53]

O próprio Fox recebeu, em 1651, a oferta de uma patente de oficial. No *Journal* ele nos conta que a rejeitou inspirado em razões pacifistas, porém ainda em 1657 ele haveria de instar "os oficiais subalternos e soldados" do Exército a marchar sobre Roma.[54] A contar de 1658 ele tornou-se mais cauteloso,[55] porém ainda em

janeiro de 1660 um líder quacre do sul de Gales perguntou-lhe se os quacres podiam servir no Exército.[56] Não se pode excluir a hipótese de que a sua recusa, em 1651, fosse baseada mais em objeções políticas ao governo da República, do que em princípios pacifistas. Em 1655 Burrough e Howgill não eram pacifistas, e quatro anos depois Burrough e Hubberthorne iriam defender o uso da força. No entender de Burrough, o Exército fizera muita coisa boa antes de se voltar para seus interesses mais egoístas.[57] Em 1659, quando a situação política lhes parecia mais aceitável, alguns quacres tornaram a se alistar no Exército.[58] Aliás, ainda numa data bem posterior ao nosso período — 1685 — afirma-se que alguns quacres teriam participado da revolta de Monmouth.*[59]

Durante a década de 1650 os quacres tampouco se retiraram da atividade política. O seu primeiro pronunciamento público incluía a exigência de que todo ano houvesse eleições para o Parlamento.[60] Houve quacres propostos para cargos de juiz de paz, e alguns chegaram a ocupar tais postos.[61] Em 1659 eles retomaram a atividade política, organizando petições, etc.[62] O quacre Edward Billing, de Westminster, publicou um panfleto contendo 31 propostas de ação política, a maior parte das quais copiada de projetos levellers. Esperava receber para o seu texto o endosso da Sociedade de Amigos antes de fazê-lo publicar; o apoio foi-lhe negado, mas é significativo que ele, pelo menos, o tenha considerado possível. Tais questões ainda estavam em aberto.[63]

As publicações quacres forneciam muitos elementos para considerá-los como radicais políticos durante os anos 50. Para Edward Burrough — que W. A. Cole considera como porta-voz dos quacres

---

(*) Jaime, duque de Monmouth, era bastardo de Carlos II e muito querido da massa protestante. Como seu pai faleceu sem ter filhos legítimos, e portanto a coroa cabia a seu tio Jaime II, católico romano confesso, muitos protestantes defenderam o coroamento de Monmouth, alegando (o que era falso) que Carlos II se teria casado em segredo com a sua mãe. Assim, poucos meses após a ascensão de Jaime II ao trono, Monmouth deflagrou uma rebelião, que foi facilmente derrotada (o rei ainda não perdera a popularidade, ainda não se indispusera com o povo e com as classes dominantes), e o jovem duque decapitado. Note-se que a rebelião de Monmouth teve um perfil bastante popular, se comparada com a bem-sucedida Revolução Gloriosa de 1688 — que não passou da soma de uma invasão holandesa, dirigida pelo príncipe de Orange, genro do rei, mais o apoio praticamente desarmado das classes dominantes, preocupadas em *não* mobilizar o povo. (N. T.)

em questões políticas nessa época, mais do que Fox —, era óbvio que os Amigos tinham apoiado o Parlamento durante a guerra civil.[64] Nayler, Howgill e Fox disseram mais ou menos a mesma coisa.[65] Às vésperas da Restauração, Nayler e Fox falaram contra a monarquia em termos quase tão audaciosos quanto Milton. "Que coisa suja e nojenta", disse Fox em 1659 ao Conselho de Oficiais, "teria sido ouvir algum deles falar em Câmara dos Lordes!".[66] Todos os quacres eram muito severos em suas alusões aos sacerdotes da Igreja oficial. "Vossa ruína é iminente", advertiram-nos em 1653.[67] "A religião deles", observou Edward Burghall no seu Diário em 1655, a propósito dos quacres, "consiste basicamente em censurar os outros e vituperá-los, em especial os pastores".[68] Burrough dizia que os sacerdotes eram "as nascentes de toda a impiedade que abunda nas nações". Os dízimos a eles pagos espoliavam os pobres, sendo cobrados não da propriedade agrária "porém dos trabalhos que afligem os homens". Nenhum comerciante podia valer-se de artifícios semelhantes aos seus para forçar as pessoas a adquirirem as suas mercadorias; sem dízimos os sacerdotes "teriam que mendigar, ou trabalhar, ou ainda fazer coisa pior, para terem do que viver".[69] Anthony Pearson defendeu a abolição dos dízimos, para ajudar os mais pobres, assim como os ricos haviam sido beneficiados pela extinção da Corte de Tutelas.* O fardo dos dízimos, argumentava ele, tornava o cultivo das terras incultas excessivamente caro para as pessoas comuns, o que prejudicava a economia nacional.[70]

"É do Senhor a terra e tudo o que ela produz", escreveu Nicholson, em 1653. "Ele a deu aos filhos dos homens em geral, e não a uns poucos arrogantes que dela se valem para dominar seus irmãos."[71] Em 1659 Burrough denunciava toda "dominação e tirania e opressão terrenas, ... mediante as quais algumas criaturas foram exaltadas e elevadas acima de outras, calcando a seus pés e

(*) Ou *Court of Wards*. No direito inglês mantinha-se, até 1646, o princípio feudal segundo o qual, se um vassalo falecia tendo apenas herdeiro menor, este era tutelado pelo seu senhor imediato. No caso das terras mais ricas, o senhor era geralmente o próprio rei, que exercia a tutela mediante a *Court of Wards*. A tutela permitia então que o rei, ou algum favorito (o primeiro Duque de Buckingham muito se valeu disso), casasse o herdeiro ou herdeira com pessoa de seu agrado, assim melhor controlando as principais propriedades do país; havia, além disso, muita dilapidação do patrimônio pelos tutores. A supressão dessa corte assim atendeu ao interesse das classes dominantes na sua autonomia face ao rei e seus favoritos. (N. T.)

desprezando os pobres".[72] "Deus é contra vós", disse Nayler aos "opressores cruéis e gananciosos que moem os rostos dos pobres e necessitados". Howgill profetizava: desgraça para "vós, arrogantes dessa Terra, que reunistes em vossas mãos a maior parte da criação ... e vos tornastes senhores de vossos irmãos".[73] Fox propunha que "todas as mansões, abadias, templos e também o paço de Whitehall" fossem convertidos em asilos para mendigos, que as terras cuja renda mantinha mosteiros ou benefícios eclesiásticos fossem utilizadas para dar subsistência aos pobres, e que esses também recebessem certos rendimentos devidos aos senhores.[74] Também profetizou que os ricos seriam desgraçados, no dia do Senhor que começava a raiar.[75] "O dia terrível do Senhor ora desponta", repetiu John Audland em Bristol, no ano de 1658.[76] Um quacre de Furness previra que o dia do juízo final seria 1º de dezembro de 1652 — é verdade que Fox o repreendeu por se atrever a fixar uma data tão precisa. Ainda depois da Restauração, Samuel Fisher conservou parte desse senso apocalíptico de que a vinda do Senhor era iminente.[77]

Os homens desse tempo tinham motivos para ver ligações entre tais ameaças e uma ação política radical. "Tempo virá", afirmava outro panfleto quacre, de 1654, "em que o que vale para o servidor valerá para o seu senhor, e o que vale para a criada valerá para sua senhora".[78] Era fácil suspeitar que os quacres (como os dançarinos populares das terras baixas do Norte) tivessem "algum desígnio nivelador" .[79] Quando os quacres se reuniam aos milhares nas terras baixas, ignorando as proibições dos magistrados, não surpreendia que alguns deputados pensassem que eles pretendiam "derrubar a todos, sacerdotes e magistrados".[80] "Somos um povo acusado de querer deflagrar uma nova guerra", reconheceu Fox em 1654, embora negasse tanto essa acusação quanto a de que os quacres não reconheciam nenhuma magistratura.[81] Os Amigos jamais conspiram ou murmuram contra os magistrados, afirmou Nayler; contudo, acrescentava, estes não devem ser obedecidos quando ordenam o que Deus proíbe; e "aquele que está repleto de amor-próprio, de arrogância ou cobiça, ou ainda leva em conta os presentes e recompensas" que lhe fazem, ou a categoria das pessoas que o abordam, "não pode governar em nome de Deus".[82] Se Nayler pretendia tranqüilizar os poderosos, provavelmente essas palavras em nada serviram ao seu propósito.

Burrough admitiu que o pregador quacre era considerado

como alguém que "semeia sedição, ou subverte as leis, que quer virar o mundo de cabeça para baixo, um sujeito pestilento".[83] Ele próprio utilizava metáforas militares bastante alarmantes, para anunciar o advento de Cristo. Podemos entender que para os quacres a vinda de Cristo fosse interna, diferente pois do advento físico que os pentamonarquistas estavam predizendo exatamente nessa mesma época: mas isso não parecia tão óbvio aos contemporâneos, ainda mais porque Burrough se dirigia *To the Camp of the Lord in England* (Ao Exército do Senhor na Inglaterra).[84] Os termos "campo de Cristo" e "campo do Anticristo" tinham sido utilizados pelos ministros puritanos para descrever os dois partidos tomados durante a guerra civil inglesa.[85] Não há então como estranhar que alguns entendessem Burrough literalmente, quando ele anunciou em 1654 que "o fogo deve ser ateado, ... e o arrogante e todos os que agem impiamente arderão como restolho ... O gládio do Senhor está ... confiado às mãos daqueles que são odiados e desprezados pelos governantes e por seus serviçais, às mãos daqueles que são desdenhosamente chamados de quacres, porém que hão de vencer graças ao gládio do Senhor".[86] Theaureaujohn, que desembainhou a espada no saguão da Câmara dos Comuns em dezembro de 1654 e queimou simbolicamente a Bíblia porque ela enganava o povo, era tido por quacre. Não o era, mas entre os que o consideravam como tal estava Bulstrode Whitelocke, que depois se mostraria pessoalmente simpático à causa quacre. Andrew Smith de Forfar, que apunhalou o quartel-mestre Farley durante o serviço religioso de domingo, provavelmente também não era quacre, porém o princípio que o fez agir — "Jesus Cristo o mandara assim proceder" — era análogo ao que levara Nayler a fazer sua entrada em Bristol. Henry Cromwell pensava, em 1655, que "nosso inimigo mais considerável, atualmente", eram os quacres, cujos princípios lhe pareciam incompatíveis tanto com a existência do governo civil quanto com a disciplina necessária no Exército. Dois anos depois o coronel Daniel assimilou os "princípios do tremor (*quaking*)" ao "estilo dos levellers" e também apontou os quacres como subversores da disciplina militar.[87]

Mesmo o que hoje nos parece não passar de inocente excentricidade — a recusa a tirar o chapéu perante superiores, ou a tratá-los com a segunda pessoa do plural (*you*) — somente servia para confirmar as suspeitas dos conservadores de seu tempo. Negar a honra do chapéu era um gesto de protesto social praticado popularmente

desde muito tempo, que encontramos não só entre os mártires do tempo da rainha Maria como nos sediciosos de 1591, Hacket, Coppinger e Arthington,[88] em John Lilburne em várias circunstâncias que se tornaram célebres, em Winstanley e Everard diante de Fairfax no ano de 1649. Basta ler a autobiografia de Thomas Ellwood para se ver a fúria que tomaria conta de um fidalgo médio quando seu filho reivindicasse o privilégio, até então exclusivo do chefe da casa, de conservar o chapéu na cabeça enquanto todos os demais o retiravam.[89] O cortês Fuller escreveu, em 1655:

> Sustentamos que o Tu, quando usado pelos superiores em relação aos inferiores, é adequado, sendo sinal de comando; entre iguais é aceitável, marcando familiaridade; porém, utilizado por inferiores para tratar seus superiores, se é por ignorância recende ao rústico (*clownish*), se é por afetação cheira a desrespeito ... Esses que hoje discutem a honra virão depois a questionar a riqueza dos outros. Esses que hoje acusam seus superiores de ambição virão depois a condená-los por cobiça, por terem mais que os outros; sim, e chegarão a brandir as Escrituras, que confundidas por sua interpretação têm do que servir a seus propósitos.

Se não forem reprimidos, "esses que hoje introduzem o Tu e o Ti acabarão (se puderem) expulsando o Meu e o Teu, dissolvendo em confusão toda a propriedade".[90] (O Tu "rústico" parece ter sido de uso corrente entre os camponeses do Norte.)[91] Por outro lado, "a reverência ante os superiores ... justificada pelas Escrituras" era um dos itens de um panfleto contrário aos quacres, publicado em 1656.[92] Esse gesto de protesto social reaparece durante a Revolução Francesa. "Le chapeau est le signe de l'affranchissement" (O chapéu é o sinal da libertação), afirmou Barrière em maio de 1789, entendendo que o Terceiro Estado deveria conservar-se coberto mesmo em presença do rei. Os democratas jamais devem descobrir-se ou inclinar-se perante superiores na hierarquia social, dizia Sanial nas *Annales Patriotiques*, três anos depois. "Dizendo 'Tu' uns aos outros completamos a destruição do antigo regime de insolência e tirania", afirmou Chalier à Convenção, em 1793.[93]

3 JAMES NAYLER E GEORGE FOX

Outro porta-voz do radicalismo político quacre, além de Edward Burrough, era James Nayler, que já foi descrito como quem mais longe levou a tendência ranter no interior do quacrismo.[94] Deus "fez todos os homens de um só molde e sangue para viverem na face da terra", escreveu Nayler em 1654, para denunciar os ricos.[95] "Quem poderia haver acreditado", perguntou no mesmo ano, "que a Inglaterra não daria frutos melhores do que esses, e isso depois de um parto sem igual em nenhuma outra nação?"[96] Nayler não fazia segredo de que continuava a apoiar a causa do Parlamento, à qual servira no campo de batalha durante oito ou nove anos, "contando que nada era demasiado caro para confiar o governo a vossas mãos [as de Oliver Cromwell] para a liberdade dos homens que nasceram livres". Em 1659 Nayler ainda exortaria o Longo Parlamento a "libertar o povo oprimido": os homens "de coração simples" que apoiavam o Parlamento, que haviam sido atraídos por "aparências de justiça", começavam a "deixar-vos e a voltar para casa, desiludidos em suas expectativas".[97]

Ellwood, que se converteu escutando Edward Burrough e James Nayler defenderem que "Deus dá a sua graça gratuitamente a toda a humanidade", conta-nos que "tudo o que caía dos lábios de James Nayler tinha a maior força sobre mim, porque ele parecia um simples camponês, tendo a aparência de agricultor ou pastor, ao passo que Edward Burrough aparentava ser um estudioso, o que fazia o seu discurso perder em força".[98] Nayler, numa frase que Fox repetiria muitas vezes, falou em 1654 dos sacerdotes "que pregam pelo pecado".[99] "Ninguém", afirmou, "pode ser ministro de Cristo, nem pregá-lo em verdade, se não pregar a perfeição, que é o fim de seu sacerdócio". Ninguém pode vir a Cristo se não vier à perfeição.[100] Em 1656 Nayler acusava o clero presbiteriano de continuar ambicionando o poder. "Não era disso [a perfeição] que faláveis, vinte, trinta, quarenta ou cinqüenta anos atrás? Contudo hoje estais mais longe disso do que nunca." "E assim ele [o diabo] vos inspira o maior medo possível à liberdade."[101]

São bem conhecidos os acontecimentos que se seguiram à entrada simbólica da Nayler em Bristol, no ano de 1656, montado num burro, com mulheres (entre as quais a viúva, ou a filha, de Erbery) estendendo folhas de palma a seus pés. Por que houve tanta

repercussão desse ato? Outros messias se tinham anunciado nos anos anteriores: William Franklin,[102] Arise Evans, que disse ao vice-presidente do Tribunal de Londres que ele era o Senhor seu Deus,[103] Theaureaujohn, Rei dos Judeus; Mary Gadbury, que era a Esposa de Cristo, Joan Robins e Mary Adams, que acreditavam que iam dar à luz a Jesus Cristo. Os magistrados locais trataram todas essas pessoas com relativa complacência, aplicando-lhes sentenças de prisão por um período curto e às vezes mandando açoitar as mulheres. Porém, no caso de Nayler, houve deputados que passaram seis semanas denunciando-o num frenesi histérico; muitos pediram que ele fosse condenado à morte, e ele terminou açoitado e marcado com ferro em brasa, o que se fez de maneira tão brutal que jamais recuperou por completo a saúde. A explicação só pode ser que nenhum dos seus predecessores parecia tão perigoso quanto ele. A maior parte não passava de imbecis iluminados; William Franklin era um impostor. Nayler, porém, era o chefe de um movimento organizado que, de sua base no Norte, se difundira com surpreendente rapidez pelos condados do sul da Inglaterra. O seu movimento tinha objetivos ainda obscuros, porém certamente retomava muitas propostas dos levellers, e estava recrutando ex-levellers e ranters. Além disso, Bristol era a segunda cidade do país, na qual os quacres tinham muitos seguidores. E, acima de tudo, em 1656 os deputados estavam ansiosos por acabar de vez com a política de tolerância religiosa que, no seu entender, tinha sido a mancha da Inglaterra pela última década. O governo do Protetorado, satisfatoriamente conservador sob vários aspectos, a esse respeito parecia-lhes perigosamente deficiente. O fato de que a relativa tolerância religiosa vigente resultasse de sua dependência face ao Exército apenas aumentava a irritação dos parlamentares.

Dessa forma os membros conservadores do Parlamento se valeram da ocasião para pôr no banco dos réus o movimento quacre como um todo e igualmente a política religiosa do governo. A histeria que se constata nas intervenções dos deputados nessa discussão mostra como eles estiveram assustados e como, por essa razão, se viram encantados em ter oportunidade tão favorável de contra-atacar. E os conservadores venceram a prova de força com o governo. Cromwell questionou a legalidade de qualquer ação parlamentar contra Nayler,[104] porém afinal de contas acabou utilizando politicamente o caso para induzir o Exército a aceitar a

Parliament's Petition and Advice (Petição e Parecer do Parlamento), uma constituição que estabelecia algo análogo à monarquia e Igreja oficial tradicionais e limitava drasticamente o alcance da tolerância religiosa.

Tanto o movimento quacre quanto a Revolução Inglesa em seu conjunto assim se viram postos numa encruzilhada. Já em 1653 se começava a desmentir a história segundo a qual Nayler estivera com os levellers no campo de Burford.[105] Era mais difícil, porém, negar uma conexão simbólica: "uma parte do Exército que caiu em Burford tinha a vossa imagem", ouviu de seu marido uma discípula de Nayler. O caso Nayler foi uma tragédia para o movimento quacre, que nessa época já padecia das divisões causadas pelo movimento dos Proud Quakers (quacres altivos) nos anos que se seguiram a 1654, e da sobrevivência dos ranters no norte das Midlands.[106] Ademais, o caso Nayler reforçou as exigências de maior disciplina, de mais lei e ordem dentro do movimento quacre — exigências essas que George Fox certamente percebeu convirem muito bem ao seu próprio temperamento. Em 1657 Burrough alertava os quacres para que se resguardassem da mentalidade ranter. A propósito do delito de Nayler, Samuel Fisher disse que ele revelava "aquela velha mentalidade dos ranters, que se insurge contra a luz de Cristo, a qual condena a impureza em qualquer consciência".[107]

O próprio Nayler, das profundezas de sua humilhação, repeliu o apoio de "muitos espíritos insensatos, ranters e outros que tais", que se recusavam a aceitar o veredicto hostil dos Amigos. Traístes o Senhor, disse Nayler a esses ranters em 1659, e afirmastes que "o pecado e a justiça (*righteousness*) são uma só coisa aos olhos de Deus", desse Deus cuja existência muitos ranters chegam a negar abertamente. As suas "respostas levianas" e "zombarias" "tornaram pesado o fardo dos mansos e simples, a quem haveis ridicularizado".[108] A experiência de Nayler, e ainda mais o seu arrependimento, contribuiu para devolver ao movimento quacre um senso vivido do pecado. Nayler acreditara que um homem tivesse condições de atingir a perfeição de Cristo e executar as Suas obras: nesse espírito fizera a entrada em Bristol. Porém, após o seu terrível castigo se convencera de seu erro, percebendo que "do velho chão e raiz ainda se originam os movimentos do pecado".[109] Por isso ele censurou os seus defensores ranters:

> não digais que todas as coisas a lei permite, que todas as coisas são puras, etc; e que por isso podeis deter-vos e dizer que alcançastes a

redenção e tendes direito a tudo; mas primeiro percorrei todas as coisas, uma após outra, como vos ensinou a luz; e vede, com justa medida, se estais sob o poder de alguma delas. Quando o tiverdes verificado quanto a todas as coisas, e encontrado vossa liberdade, então podereis dizer que todas as coisas a lei permite, e podereis saber o que é conveniente, o que é edificante para vós e para outros, e conhecer o restante, que deveis dominar sem que ele vos domine. [110]

Nayler tinha o direito de afirmar isso, depois de tão grande sofrimento e vergonha. ("Isto eu encontrei sozinho, abandonado. Neste conhecimento me irmano àqueles que viveram nas grotas e lugares desolados da terra."[111]) No entanto os termos "o que é conveniente", "o que é edificante", cerraram as portas a muito do que fora mais audacioso e cheio de vida nos primórdios do movimento quacre. A heresia e o cisma tornaram-se constantes, no meio quacre, até o final do século XVII. Da enorme tarefa de disciplinar esse movimento amorfo desincumbiu-se, basicamente, George Fox. Para todas as Igrejas protestantes o apelo à consciência, à voz interior, conflitava com a necessidade de haver organização e disciplina como requisito para a sobrevivência delas próprias. O fato de Lutero rejeitar os seus próprios princípios quando estes eram citados contra ele não passa do primeiro dentre muitos exemplos. Se tenho razão em supor que boa parte da massa quacre provinha de agrupamentos ranters e seekers, então o problema do movimento seria mesmo o de impor disciplina aos mais individualistas dentre todos os não-conformistas. Fox teve de passar por muitos questionamentos e inimizades antes de conseguir convencer o seu movimento.

"Os santos de Deus podem ser perfeitamente libertos do pecado nesta vida, de modo a não mais cometê-lo", afirmara Burrough; e antes eu já citei Fox falando dos pregadores que "pregavam pelo pecado".[112] Porém gradualmente a necessidade de marcar bem as fronteiras entre eles e os ranters, e a de eliminar os ranters que freqüentavam suas fileiras ainda maldefinidas, levaram os quacres a pôr mais ênfase na natureza pecaminosa dos homens, inclusive dos Amigos. O absoluto individualismo do apelo a Cristo presente em cada homem teve de ser domado. Os quacres deixaram de fazer milagres, e o livro de milagres que George Fox cuidadosamente reunira com o intuito de provar a verdade da doutrina quacre foi abandonado.[113] Na mesma medida em que se desvaneciam as esperanças messiânicas, também precisaram ser definidas novas atitudes

perante a sociedade e o Estado. Parece que foi a iminência da Restauração que levou Fox a decidir-se pelo pacifismo e a não-participação na política.[114] A sua mudança prova que passou a aceitar o fato de que não era iminente o advento do Reino de Deus. Enquanto este pareceu estar próximo, as atitudes políticas teriam necessariamente de ser fluidas. Agora, porém, o problema era o de como se relacionaria a Sociedade de Amigos, uma seita (a despeito de suas características específicas) como todas as outras, com o mundo no qual ela tinha de viver. Para isso a doutrina ranter já não bastava.

William Penn escreveu, a respeito da ala ranter dos quacres:

> Eles queriam que todo homem fosse independente, de modo que, tendo cada um o princípio dentro de si, somente deveria seguir e obedecer esse princípio, e a ninguém mais; e embora a medida de luz e graça possa diferir de um para outro, a sua natureza é, porém, sempre a mesma; e assim sendo eles minaram a unidade espiritual à qual um povo guiado pelo mesmo princípio tende por natureza ... Alguns erroneamente confundiram a boa ordem no governo dos negócios eclesiásticos com a disciplina no culto e pensaram que era isso o que ele [Fox] e outros irmãos instavam e recomendavam. E estiveram prestes a repetir as mesmas coisas que os dissidentes com muita razão haviam contestado nas Igrejas nacionais, impondo estas, pela força, a conformidade aos seus respectivos credos e cultos.

Penn dizia que era um erro ranter supor que o fato de Cristo haver cumprido a Lei por nós nos dispensava de todas as obrigações e deveres exigidos pela mesma Lei; outro erro dos ranters, continuava, era o de pensar que todas as coisas que alguém fizesse seriam boas desde que o autor estivesse persuadido de que o fossem.[115]

A tarefa com que então se defrontou o movimento quacre foi a de obter um consenso sobre padrões objetivos do que é bom ou mau, do que respeita a lei ou é pecado. E para tanto, argumentava Penn numa veia quase hobbesiana, era preciso um "poder" eclesiástico de alguma espécie. A não ser assim diremos "adeus a toda ordem e disciplina que caracteriza uma Igreja cristã", o que implicará deixarmos "aberta uma porta para o ranterismo e, portanto, o ateísmo".[116] Essa parece ser uma fórmula bastante adequada para exprimir o dilema de uma religião muito individualista, que cresceu em uma atmosfera de milenarismo e teve no início sua organização influenciada basicamente por um desejo de remover todos os empecilhos à liberdade espiritual. Agora, porém, ela precisava enfrentar

o problema de como continuar a existir num mundo hostil que parecia destinado a se perpetuar. Isso exigia disciplina e organização, bem como um clero pregador mais regular. Nas palavras de William Penn: os homens não poderiam mais se dar ao luxo de "esperar um movimento do espírito a propósito de qualquer coisa".[117] Penn possuía enorme renda pessoal, era filho de um almirante, amigo de Jaime II. E o homem que mais contribuiu para o "ajuste ao Estado" e que teologizou o retorno dos quacres ao pecado[118] foi Robert Barclay, filho de velha família escocesa, dona de vastas propriedades rurais e aparentado dos Stuart; ele também haveria de freqüentar a corte de Jaime II. Além de sua famosa *Apology* (que foi traduzida em inglês no ano de 1678), Barclay publicou um ataque contra *The Anarchy of the Ranters and other Libertines* (A anarquia dos ranters e outros libertinos), em 1676.

Toda uma série de cisões veio a afetar o movimento quacre. Durante a década de 1650 apareceram os quacres altivos, que exibiam claras tendências ranters. Usavam linguagem profana e tinham conduta relaxada; alguns deles jogavam bola ou praticavam luta física. O seu chefe, Rice Jones, de Nottingham, montou uma cervejaria.[119] Depois da Restauração John Perrot recebeu diretamente de Deus ordem para que todos conservassem os chapéus enquanto rezavam as preces. E com efeito, se Cristo presente no homem não podia tirar o chapéu para o seu pai terreno, por que haveria de fazê-lo para o seu Pai no céu? Os ranters costumavam conservar-se cobertos durante as preces: o mesmo fez Nayler em Bristol. Perrot, porém, foi ainda mais adiante — chegou a negar todas as ordenações humanas do culto, até mesmo o fato de se reunirem os fiéis em locais e horários prefixados. Fox dizia que Perrot pregava "os princípios corrompidos dos velhos ranters" e vinculou-o a Nayler, muitos de cujos ex-discípulos apoiavam Perrot. Edward Burrough também se eximiu de fazer uma opção nítida entre ranters e quacres: é possível que ele inicialmente tivesse simpatias ranters; além disso ele trabalhou em estreita cooperação com Perrot e manteve confiança neste por mais tempo do que qualquer outro dirigente quacre.[120]

A reação de Fox consistiu em consolidar a organização e o controle da Sociedade de Amigos, o que por sua vez conduziu à cisão de Story-Wilkinson no correr dos anos 70. Os dissidentes contestaram a subordinação da luz *individual* interior à congregação e

também fizeram objeções à estrutura hierárquica — que reproduzia uma Igreja nacional! — de assembleias femininas e assembleias mensais e trimestrais. Falaram em tribunais, sessões, sínodos, papas, bispos, editos e cânones, e rejeitaram por princípio a condenação de qualquer quacre por algum tipo de organização eclesiástica. Essa cisão teve o apoio, ao que nos é contado, de "grande número de homens sem-vergonhas" e de "alguns espíritos libertinos" que, nas palavras de Penn, "destroçam a vossa sebe sob a falsa alegação de seguirem a luz interior". Os cismáticos entendiam que a nova estrutura organizacional constituía "uma infração à liberdade individual" e que negava a presença permanente de Cristo dentro de *todos* os fiéis.[121] Nessas questões triviais, se é que são triviais, pereceu o elemento ranter ainda presente no quacrismo. Um poeta realista comentou:

O quacre que dantes
Falava e troava
Agora de economizar vos falará.

Porém o realista não estava convencido da mudança, ou então seguia cegamente a necessidade de uma rima, pois assim termina o poema: "Mas à rebelião tenderá".[122]

O ranterismo era melhor no destruir do que no construir. Em 1650 foi ouvindo os erros dos "diggers, levellers e ranters" que as Igrejas batistas de Huntingdonshire e outros lugares se viram "abaladas" e "partidas".[123] Em Cleveland, no ano seguinte, foi a vez das assembleias, "destruídas" por influência dos ranters, se converterem à fé quacre.[124] O senso comunitário que presidia às assembleias quacres veio adaptar-se mais tarde à disciplina de algo muito parecido com uma Igreja nacional. Não se tratava, como tanto enfatizaram Fox, Penn e Barclay, de uma disciplina coercitiva; porém a diferença precisou ser explicada inúmeras vezes aos que não apreciavam essa nova disciplina, porque através dela se punha fim ao absoluto individualismo mediante o qual o espírito de Deus conduzia cada Amigo em total independência.[125]

A posição de Fox é lógica, desde que se aceite o mundo e o pecado. Já que uma parte do poder da luz interior, ou da consciência, reside em sua capacidade para mudar conforme muda o clima intelectual, não há de surpreender que na Inglaterra de Carlos II o

consenso quacre se tenha feito à volta da disciplina, da organização, do senso comum. O que havia de excêntrico no movimento quacre foi sendo discretamente abandonado. Alguns desses elementos haviam adquirido olor de santidade graças à passagem do tempo e à personalidade de George Fox — a recusa a descobrir a cabeça, o uso do "tu" e de roupas feitas com um tecido rústico de cor cinzenta — e por isso foram conservados, como intrigantes peças de museu, insígnia partidária ou prova de lealdade, ainda muito tempo depois de perderem sua significação primitiva. Porém a nudez como sinal de eleição, os milagres e outras exuberâncias individuais dos primeiros quacres e ranters desapareceram, à medida que a luz interior se adaptava aos padrões deste mundo comercial onde a prosperidade dependia da capacidade de dizer sim e não ao mesmo tempo.[126] Faz tão pouco sentido condenar essas mudanças como uma traição, quanto elogiá-las por seu realismo: tudo isso foi simplesmente decorrência da conservação sob forma organizada de um grupo que havia fracassado em seu intuito de virar o mundo de cabeça para baixo.

Por isso Fox, no seu *Journal*, não suprimiu o passado, nem reescreveu deliberadamente a história. Nos anos 1680 a sua luz interior contava-lhe coisas diferentes daquelas que comunicara a ele e a James Nayler trinta anos antes. E já que a voz de Cristo é uma só, em todos os tempos e para todos os homens, ela devia ter dito a mesma coisa nos anos 50 e nos 80.[127] James Nayler tornou-se uma sombra escura ameaçando a memória. A relação dos quacres com os ranters é bastante complexa, e podemos ser injustos com Fox utilizando o seu *Journal* contra ele quando descreve um período tão anterior ao de sua redação. Porém seria muito interessante saber em que medida a alegria de Fox, relatando como numa única assembleia realizada em Yorkshire em 1654 ele calou a boca dos ranters e converteu Lady Montague, em que medida, repetimos, essa alegria foi de fato vivida na ocasião citada ou somente seria manifestada muito depois do acontecimento.[128]

Desta perspectiva, a famosa observação que Hotham dirigiu a Fox, em 1652, pode adquirir sentido muito diferente da interpretação usualmente aceite. Os quacres impediram os ranters de dominar a nação, afirmou o juiz; sem os quacres "nem todos os juízes da nação teriam sido capazes de vencê-los, a despeito das próprias leis, porque (dizia ele) eles teriam dito o que dizíamos e feito o que

mandávamos, e apesar disso tudo no íntimo conservariam os seus princípios. Porém esse princípio da verdade [dos quacres], dizia ele, extirpa o fundamento deles, pela raiz e pela base".[129] Supondo-se que essa declaração esteja corretamente registrada (o que talvez seja querer demais), há de se notar que não é uma frase tão simples como, por exemplo, "o metodismo salvou a Inglaterra da Revolução Francesa". Não; os juízes jamais conseguiriam destruir o ranterismo simplesmente porque os ranters se sentiam autorizados a firmar compromissos, a se retratar, sem com isso renegarem, em foro íntimo, a sua opinião; ao passo que os princípios dos quacres os induziam a professar sua fé em público, o que os tornava muito menos perigosos. Pois, se eles queriam sobreviver, a sua prática do testemunho público da fé forçava-os a assumir a estrutura organizacional que terminou destruindo o elemento ranter ainda presente em suas doutrinas.[130] Uma das muitas características ranters dos seguidores de Story e Wilkinson era a presteza com que se dispunham a fugir da perseguição.

E no entanto, mesmo depois da morte de Fox, sua viúva Margaret, evocando-o em termos comoventes, recordava que no dia seguinte ao em que se conheceram ele lhe disse: "Conta-se que Cristo disse isso e os apóstolos aquilo; mas tu o que dirás?". "Isso me lacerou o coração", recordava Margaret Fox; "vi nitidamente que estávamos todos errados. Por isso retornei ao banco da igreja, onde estava sentada, e chorei amargamente". Ele "descerrou a nossos olhos um livro no qual nunca havíamos lido, do qual para dizer a verdade nunca ouvíramos falar que devíamos ler: esse livro era a luz de Cristo em nossas consciências".[131] Podemos visualizar esse pastor de 28 anos na igreja, os cabelos compridos em sinal de provocação,[132] formulando uma questão tão simples mas que situava a sua congregação acima de Cristo e dos apóstolos. Ou, então, consideremos essas outras perguntas suas acerca deste mundo, propostas em 1659. Alguém "acreditará que sois cristãos, vós que desfigurais a obra de Deus? ... Cristo não veio para ... salvar as vidas dos homens e não para destruí-las?".[133] O perfeccionismo quacre bem pode haver degenerado, nos cem anos que se seguiram a 1660, em "um humanismo superficial" e isso devido à influência do próprio Fox.[134] Mas no século XVII houve credos piores do que o humanismo.

CAPITULO 11

SAMUEL FISHER E A BÍBLIA

O fiel é o único livro no qual Deus hoje escreve o seu Novo Testamento. William Dell, *The Trial of Spirits* (O julgamento dos espíritos, 1653), cit. in R. M. Jones, *Mysticism and Democracy*, p. 104.

1 SAMUEL FISHER

Filho de um chapeleiro de Northampton, Samuel Fisher foi educado no Trinity College e no New Inn Hall puritano, ambos em Oxford. Embora já tivesse o seu púlpito no condado de Kent durante a década de 1630, foi ordenado pastor presbiteriano em 1643, porém renunciou a seu benefício ao se tornar batista. Foi pastor de uma congregação em Ashford, vivendo do que produzia ele mesmo como agricultor. Em 1654 converteu-se aos quacres. Morreu na peste de 1665.

Durante o seu período batista, Fisher publicou uma longuíssima defesa do batismo por imersão contra o batismo por aspersão. Chamava os defensores da aspersão de rantizers (do grego ῥαντι΄ζω, eu asperjo), o que, não há dúvida era um bom trocadilho na época, pois permitia que ele apresentasse os batistas como partidários de um termo médio entre "o rantizer e o ranter, herege um por excesso, ao acrescentar uma coisa nova, o outro herege por falha, ao nada conservar".[1] Censurava asperamente "a ralé da parte mais grosseira dos ranters e desses escarnecedores ímpios", alguns dos quais até negavam "que Cristo tenha existido". "Como tem pouca razão o ranter", reclamava ele, "em considerar-se liberto daquela servidão que ele afirma residir na observância" dos preceitos divinos

"antes do tempo fixado, e menos razão ainda em desconhecer os limites da modéstia e também os das boas maneiras, como fazem muitos ou a maior parte deles (embora não todos), sejam eles grandes ou pequenos, que desprezam todos os mandamentos do Senhor Jesus".[2] "Esse dissoluto ranter ... não respeita Deus nem o diabo, e a nenhum dos mandamentos de Cristo dá valor ... Alguns ranters não se envergonham de afirmar que são eles Cristo e Deus, e que não há outro Deus além deles e do que neles está".[3] É evidente que Fisher elaborava muito o seu estilo, que recorda o de Rabelais e o de Martin Marprelate — bufão e aliterativo. Usa abreviações, como por exemplo PPP para designar o Papa, os Prelados, os Presbíteros (às vezes Padres ou Pastores), e exorta esses últimos a "abandonarem essa postura papista das igrejas paroquiais e a pretensão a se dizerem pastores de quem não é rebanho".[4]*

O mesmo estilo popular e aliterativo ele utilizou ocasionalmente, após sua conversão ao quacrismo, referindo-se aos "professores e ratos de biblioteca perdidos em suas falações sobre seus próprios textos" (*the teachers and textmen tangled in their own talkings about their text*).[5] Mas ele precisou engolir algo do que dissera contra os ranters. "Não afirmamos que Cristo esteja pessoalmente em todos os homens; ... contudo todos ... têm alguma medida de sua luz".[6] O céu não está apenas acima ou abaixo do firmamento: reside "em cada espírito humilde, alquebrado, contrito". Os santos podem atingir, ainda nesta vida, um estado de perfeição e libertar-se do pecado.[7] Deus salvará todos aqueles que querem, sinceramente, ser salvos por ele de seus pecados. Cristo veio à terra com a intenção de salvar todos os homens; se nem todos se salvam, é por culpa deles. A luz da natureza é o mesmo que a graça, "lei ou luz de Deus na consciência de todos os homens".[8] "Não vos envergonhais", perguntava aos defensores da predestinação, "de assim monopolizardes a graça de Deus ... para vós mesmos e uns poucos tão pecadores quanto vós? ... Pois segundo vós são bem poucos os eleitos". "Não vos envergonhais de fazer de Deus não apenas um tirano, mas também um hipócrita dissimulado, à vossa imagem?" Se um rei oferece perdão a mil homens em termos que 999 destes não têm condições de cumprir, não há misericórdia em ele perdoar o milésimo. Isso faz de

(*) Para não se perder a sonância de Fisher: "... papistical posture of parish ehurches and pastoral relation to such as are not sheep". (N. T.)

Deus "um implacável tirano e um hipócrita acabado" — como se ele servisse carne a um homem preso ao pelourinho, dizendo-lhe: "Por que hás de morrer de fome, ó suicida? Vem a mim, que haverá carne para ti ... Mas se não quiseres vir te estourarei os tímpanos". Ou como alguém que dissesse: "Ele quer mesmo fazer de mim o seu herdeiro, ... sob a condição de que primeiro eu viaje até a lua para confirmar o seu desejo; ... porém, se me recusar a fazer essa viagem, ele me matará".[9] Muito disso pertence à doutrina quacre tradicional, embora venha expresso no humor peculiar de Fisher. Porém o mais interessante é a aplicação que Fisher faz dessa doutrina à crítica bíblica.

2 A BÍBLIA

Dentre as várias abordagens possíveis da Bíblia, duas tinham a simpatia dos radicais. Consistia uma destas em utilizar as suas histórias como mitos, aos quais cada fiel podia atribuir um sentido próprio, que não precisava levar em conta o sentido original do texto — mais ou menos como Bacon se valeu dos mitos clássicos em *The Wisdom of the Ancients* (A sabedoria dos antigos). Winstanley empregou esse método, da mesma forma que alguns ranters e quacres. O vigésimo nono erro enumerado por Thomas Edwards era: "Esperamos grandes coisas daquele homem que foi crucificado em Jerusalém 1600 anos atrás, porém isso não nos faz bem; bem só nos virá de um Cristo formado em nós".[10] Winstanley, entre tantos outros, distinguiu o Cristo histórico do Cristo que reside dentro de nós: a mesma distinção entre "história" e "mistério" foi afirmada por John Everard e por ranters como Salmon e Coppe, assim como por Arise Evans e batistas influenciados pelo ranterismo.[11] "Um dos comandantes do Exército de Novo Tipo", diz-nos Erbery, "costumava afirmar que a carne de Cristo e a letra das Escrituras eram os dois grandes ídolos do Anticristo".[12]

Outra abordagem consistia em negar a infalibilidade da Bíblia, ou submetê-la a uma cerrada crítica textual. Winstanley também utilizava essa perspectiva. Criticou severamente os que fundavam sua crença estritamente na letra da Bíblia. "Há boas regras nas Escrituras", escreveu ele, condescendente, "se forem elas realmente obedecidas e praticadas".[13] Ele, porém, não faria da Bíblia a fonte

principal do seu código de conduta. Uma das críticas mais veementes de Winstanley contra o clero era que este reivindicava o monopólio da interpretação bíblica e negava que o espírito livre agisse também entre os incultos. "Dizeis deter as cópias autênticas dos escritos; mas tudo o que sabeis é o que vos contaram vossos pais, e isso tanto pode ser verdade quanto mentira, se não tendes um fundamento melhor que o da tradição". Qual tradução é a mais veraz? Existem tantas. Mudam as seitas, mudam as verdades. "E assim guiais o povo como cavalos, pelo nariz, e os montais a vosso bel-prazer ... Como podem essas Escrituras ser chamadas de evangelho eterno, vendo-se que vós as rasgais em mil pedaços a cada dia, através de tantas traduções, inferências e conclusões?" O espírito que hoje reside nos homens é superior ao Evangelho, concluía ele. "As Escrituras não foram dadas como lei ao mundo para que este se guiasse sem o espírito ... Pois isso é a mesma coisa que caminhar seguindo os olhos de outros homens." Ao invés, Winstanley elogiava os que "se tornam semelhantes a Tomé, de coração sábio", que "só dá crédito ao que lhe parece racionalmente fundado".[14]

Dizia-se então que, segundo os ranters, a Bíblia "foi causa de toda a nossa miséria e de nossas divisões, ... de todo o sangue que foi derramado no mundo" — convicção esta que era também a do "Mr. Badman" (sr. Homem-Mau) de Bunyan.[15] Nunca haverá paz, entendiam alguns ranters, enquanto não forem queimadas todas as Bíblias — como fizeram os soldados na igreja paroquial de Winstanley em 1649 e como também fizeram Thomas Tany e alguns discípulos de Perrot. A Bíblia, afirmavam os ranters, não estava dirigida à Inglaterra nem a nenhuma Igreja ou homem desse país — o que indica uma atitude mais racional e histórica face aos estudos bíblicos do que era usual no século XVII.[16] Essa atitude podia ter ainda o endosso da erudição bíblica. Assim, afirmava-se que Walwyn teria dito que "as Escrituras são tão clara e obviamente contraditórias" que ele não podia acreditar fossem elas a Palavra de Deus.[17] Lawrence Clarkson achava "tantas contradições" na Bíblia que dizia: "Não lhe dou crédito algum, não mais do que a uma história qualquer". Existiram homens antes de Adão, e o mundo continuará eternamente a existir.[18] No dizer de Andrew Wyke, operário de Colchester, e de sua amada, que foram visitar Coppe na cadeia de Coventry, "as Escrituras ... não passavam de uma balada".[19] "A Bíblia era a peste da Inglaterra", afirmou um merceeiro de Bristol. "Um monte de

mentiras", disse John Wilkinson, de Leicester.[20] Bauthumley, que fazia da Bíblia uma leitura alegorizante, concluiu que ela não era melhor do que qualquer outro livro escrito por um homem justo.[21] Henry Oldenburg cita muitos exemplos de críticas aos próprios fundamentos da narrativa bíblica, as quais eram correntes na Inglaterra por volta de 1656: "toda essa história de criação parece ter sido composta apenas a fim de introduzir o respeito ao Dia do Senhor ... por motivos de mera prudência política ... Moisés foi quem inventou essa história toda".[22]

A meio caminho entre a mitologização da Bíblia e o repúdio a ela enquanto manual de conduta, situava-se a sua interpretação seletiva. Cada seita e congregação a praticava em maior ou menor escala. Como assinala o dr. Capp,[23] a Quinta Monarquia passava em silêncio por certos textos inconvenientes das Escrituras. Uma das várias objeções então dirigidas aos exegetas acadêmicos e aos sacerdotes formados nas universidades (embora não fosse, essa objeção, usualmente levantada em público) visava ao seu hábito de recordar aos fiéis textos importunos e inconvenientes, que não se adequavam à síntese elaborada por tal ou qual grupo. Uma erudição muito acurada, ou o conhecimento do texto integral da Bíblia, poderia ser algo constrangedor. Os estudiosos populares da Bíblia eram mais criativos, mais audazes em suas inovações, *porque* eram seletivos em sua leitura, mais empenhados em responderem a problemas de seu próprio mundo, os quais exigiam novas soluções.

Milton e Henry Parker erigiram ambos essa atitude em teoria — a teoria de que a Bíblia deve estar subordinada à conveniência humana. Isso "deve ser feito na medida em que ela possa ser controlada e dirigida pela vida humana, sem dispensar o homem dos deveres de sua vida em sociedade". Ou, como dizia Parker, "devemos ter muita cautela para não tentarmos conferir à lei divina o que não podemos reconhecer segundo a eqüidade humana, nem fazermos de Deus o autor de uma constituição inadequada ao homem".[24] "Nenhum mandamento", afirmou Milton, "humano ou celestial, pode valer contra o bem do homem". "O fim geral de todo mandamento ... é o bem do homem; isso mesmo, e aí incluo o seu bem temporal."[25]

Nessa arrogância há uma grandeza, que nos recorda a de Perrot recusando-se a tirar o seu chapéu em homenagem ao Altíssimo.[26] Baseava-se ela, como é tantas vezes o caso em Milton, numa sólida

erudição. Pois o texto bíblico está tão distorcido e corrompido que não podemos tomá-lo por guia; para qualquer julgamento somente podemos confiar em nossa própria razão. Ela possui uma luz superior à das Escrituras.[27] Milton alegrava-se em descobrir que certas ideias, às quais chegara pelo esforço de sua própria consciência, podiam ser encontradas também na Bíblia; mas para ele era mais importante estarem elas em sua consciência do que nas Escrituras. Da mesma forma dizia Jacob Bauthumley não "esperar ensinamento das Bíblias ou dos livros, mas somente de Deus". "A Bíblia fora de nós não passa de sombra da Bíblia que temos em nosso íntimo", dizia, embora afirmasse também que nenhuma delas nos pode induzir ao erro.[28] John Everard afirmava que "o estudo da letra" ou "o conhecimento universitário" era inferior à experiência religiosa dos que "conhecem Jesus Cristo e as Escrituras experimentalmente mais que gramática, literal ou academicamente".[29]

As Escrituras, alegava Winstanley, devem ser utilizadas para ilustrar verdades de que já estejamos convencidos. Um homem que reconhece a Razão "não precisa que qualquer outro venha ensiná-lo".[30] "O que o Senhor a mim revelou", disse Fox, "eu depois descobri estar de acordo" com a Bíblia. "O que pode ser conhecido de Deus está manifesto dentro do homem", afirmou ele em 1658; "não precisas de homem algum para te ensinar". A Bíblia não constitui a regra mais perfeita para a fé e vida dos santos, concordava Edward Burrough.[31] Num plano menos erudito, encontramos o mesmo procedimento nos *Records of the Churches of Christ gathered at Fenstanton*, *Warboys and Hexham* (Registros da assembleia das Igrejas Cristãs reunidas em Fenstanton, Warboys e Hexham). Nestes, ouvimos homens e mulheres recusando a Bíblia, ou partes dela de que não gostavam, isso em nome de um espírito que sentiam dentro de si. Na verdade o que assim faziam era aplicar-lhe o teste miltoniano da sua conveniência aos homens vivendo em sociedade. Só que esses críticos sempre podiam ser refutados (embora não convencidos) por outras citações bíblicas que os organizadores batistas da reunião, mais eruditos, lhes opunham.[32]

Em 1657 o roupeiro Clement Writer, de Worcester, tentou resumir esse ponto de vista em sua obra *Fides Divina*. Sustentava ele que a Bíblia não podia ser considerada infalível, dados os muitos erros de transcrição e tradução nela existentes, e por não haver consenso sobre quais livros são inspirados e quais não. "Nenhum

testemunho que seja falível e sujeito a erro pode ser um testemunho divino." "As Escrituras relatam milagres; porém, podem os milagres relatados nas Escrituras confirmar o que elas relatam?"[33] Writer sempre insistia em que era "desprovido de qualquer aprendizado escolar ou de artes e ciências humanas". "Não chegarei a dizer que o conhecimento humano é parte do corpo da Besta, porém afirmarei que o Anticristo jamais atingirá o seu progresso se não for com o socorro e o concurso do conhecimento humano." Ele não escrevia nem para os cultos nem para "o vulgo descuidado", porém para "as pessoas de nível médio ou de coração puro". Acreditava que, "se algum direito divino ainda vige na Inglaterra, então pertence ao povo inglês". Contudo, pela metade dos anos 1650, suas expectativas eram tão pessimistas quanto as de Erbery. Não podemos mais "chamar de volta a luz gloriosa do Evangelho desde que este foi retirado por Deus, como visivelmente sucedeu" depois da apostasia. "Essas trevas babilônicas ... provavelmente hão de continuar." Por conseguinte o nosso dever é tolerarmo-nos uns aos outros, rezarmos, esperarmos.[34] Possivelmente é por essas razões que Richard Baxter considerava Writer como um infiel.[35]

A fundamentação mais erudita dessa posição deve-se a Samuel Fisher, com sua obra *The Rustics Alarm to the Rabbies* (Advertência dos rústicos aos rabinos), de 1660. Afirmando que o espírito é muito mais importante do que a letra da Bíblia, Fisher pergunta em que medida podemos confiar no texto existente. Que tolice chamá-lo de Verbo Divino. Nenhuma prova de ordem divina sustenta o atual Cânone do Novo Testamento. O conjunto dos Apócrifos é pelo menos tão confiável enquanto texto e tem a mesma probabilidade de ser divinamente inspirado que muitos livros da Bíblia; além disso, vários livros de ambos os Testamentos se perderam. Como poderia Deus permitir que isso acontecesse a textos de efetiva inspiração divina?[36] Tampouco faz sentido alegar que a aceitação universal do presente Cânone comprova a sua inspiração divina: pois então o que diríamos do Alcorão, "que é propriedade pública de tantas gerações e atualmente é autoridade e lei em todo o mundo maometano?"[37]

O próprio John Owen reconhece que, no curso das transcrições, os copistas cometeram numerosos pequenos erros: ora, que garantia temos nós de que eles adulteraram o texto apenas em bagatelas?[38] Se somamos os problemas da pontuação hebraica, das

divergências entre as transcrições e traduções e, agora, dos erros de imprensa, vemos que a Bíblia é "um monte de incertezas". Fisher cita Owen: "quando o alicerce da fé é completa incerteza, então a fé não pode ser ... mais do que mera fantasia e incerteza". Mas é esse o caso da fé baseada na suposição de que a Bíblia, tal como hoje a temos, é a Palavra de Deus. Quando na verdade ela é (diz Fisher, em palavras que antecipam Espinosa) "um conjunto de escritos heterogêneos, reunidos por homens que tomavam o que podiam encontrar das várias espécies de textos que nela se contêm, e ... os metiam num cânone, ou lei para julgar todos os espíritos, doutrinas e verdades; e a única autoridade para reunir esses textos é a de tais homens".[39]

Daí vêm as controvérsias sobre o texto bíblico que opõem protestantes e católicos e culminam em horríveis guerras de religião. Os protestantes haviam pensado que "tudo seria harmônico" entre eles desde que se afastassem das tradições da Igreja em favor do texto da Bíblia; porém, junto ao clero reformado a Bíblia agrava, em vez de atenuar, os conflitos. "Mentes tenebrosas que mergulham nas Escrituras delas extraem mentiras suficientes para incendiar países inteiros." Pois a letra "é instrumento por demais débil para poder pôr em ordem o que se desordenou". "Antes que os homens se convertam à luz e à Palavra que estão dentro de nós", não haverá paz.[40]

A obra de Fisher constitui uma notável crítica bíblica de uso popular, embasada em efetiva erudição. O seu efeito é o de remover a Bíblia de sua posição central no esquema doutrinário protestante e dela fazer um livro como qualquer outro. Depois de um século e mais, durante o qual tantos homens morreram para levar a Palavra de Deus ao povo comum nas várias línguas vernáculas, durante o qual o maior estímulo à educação popular, nos países protestantes, havia sido o desejo de capacitar os leigos comuns a lerem as Escrituras — vemos Fisher afirmar friamente que há Bíblias em número mais que suficiente para qualquer um que saiba ler e tenha dinheiro para comprá-las. Pois na verdade a Bíblia é lida demais, é ouvida demais.[41] Os mártires se sentiriam chocados se vissem em que deu o protestantismo; os seus perseguidores sorririam, irônicos. Pois o livro de Fisher encerra uma época, a época da bibliolatria protestante. A diversidade das seitas, cada uma delas tendo a sua interpretação própria da Bíblia, havia dissolvido a unidade protestante; Fisher virtualmente abandonou qualquer esperança na unidade de

interpretação e, por conseguinte, em qualquer unidade externa. Assim se encerra a autoridade do Livro; mas isso não quer dizer que se retorne à autoridade da tradição. Porque assim também se encerra a autoridade.

Fisher, ao mesmo tempo que reconhece não existir consenso interpretativo sequer entre os que possuem a luz, corajosamente responde que o fato de não concordarem os homens quanto às medidas não significa que não exista nenhum padrão de medida. O seu padrão na verdade é nada mais nada menos que a aplicação à Bíblia dos critérios eruditos de crítica de texto desenvolvidos durante a Renascença. O importante é que Fisher escreveu em língua vernácula, em estilo vigoroso e popular, e que ninguém o poderia acusar de descrente. Durante mais de um século sua obra serviu de manual aos quacres. É difícil superestimar a sua importância por todo esse período. No calor da controvérsia dos anos 1640 e 50, a luz interior podia substituir a Bíblia sem abalar os alicerces da fé. Depois disso porém, acalmadas as paixões, não tendo ocorrido o advento do reino de Deus, a leitura que Fisher fez da Bíblia, ao ser medida na tranqüilidade e na apatia, inevitavelmente conduzia ao ceticismo. Na prática ficava muito difícil distinguir o apelo à "luz interior", essa luz que até alguns dos filósofos pagãos tiveram,[42] da mera razão humana. Quando a Lady Brute, da peça de Vanbrugh, respondia à injunção do Novo Testamento para que retribuísse com o bem o mal a ela feito, dizendo que "isso pode ser um erro de tradução",[43] como saber se ela não estava influenciada por Clement Writer e Samuel Fisher? Passadas as décadas revolucionárias, passados Winstanley, Hobbes, Writer e Fisher, a Bíblia jamais voltaria a ser a mesma. Contudo, para os teólogos das universidades, Fisher, assim como William Dell, certamente deve ter parecido um traidor da casta clerical, já que utilizava todo o aparato da erudição para expor os mistérios cultos à fúria pública: mais que tudo, os rabinos detestavam as advertências dos rústicos. Fisher merece, como precursor do iluminismo inglês, destaque maior do que usualmente lhe foi concedido.

CAPÍTULO 12

JOHN WARR E O DIREITO

A lei... é meramente a expressão da vontade dos conquistadores, enunciando como querem eles governar os seus súditos.

Winstanley, *Fire in the Bush* (1650), in Sabine, p. 464.

1 O DIREITO

Winstanley, melhor que os demais radicais, percebia que o Estado e suas instituições legais existiam com o objetivo de manter em seus lugares as classes inferiores. Em outras obras já apresentei uma documentação que sustenta o seu ponto de vista.[1] Tanto no tribunal da Chancelaria quanto nos da *common law*,* a posição social

---

(*) A par do sistema legal e judiciário da *common law*, existia na Inglaterra desde a Idade Média um tribunal que não se pautava pela tradição, pelos precedentes ou costumes, mas pela *eqüidade*, isto é, por princípios filosóficos, embebidos basicamente na tradição cristã e aristotélica, do que era justo e injusto: o tribunal do chanceler, ou a Chancelaria. O chanceler era quase sempre um eclesiástico (Tomás Morus foi o primeiro leigo a ocupar o posto, no século XVI), que "guardava" a consciência do rei. Ou seja, como todos os tribunais davam justiça em nome do rei, uma pessoa injustiçada tinha o direito de apelar à fonte da justiça, recorrendo ao rei; e quem julgava o mérito do caso era o depositário da consciência real, o chanceler. Há inúmeros casos em que o formalismo estrito dos tribunais da *common law* assim é desconsiderado em função do conteúdo moral dos casos.

Contudo, é óbvio que esse sistema favorecia não só a corrupção, mas sobretudo um controle discricionário do rei sobre os tribunais e o próprio direito. Além disso, a *common law*, que até o século XVI se manteve fiel a precedentes antigos e por isso não parecia dar conta das novas necessidades do mundo capitalista, graças a sir Edward Coke conseguiu atualizar-se no tocante a contratos, proibição de monopólios, livre concorrência, garantia da propriedade, etc. (Ver a respeito, de Christopher Hill, o artigo sobre sir Edward Coke, em *IOER*) Dessa forma, no século XVII a luta da *common law* contra a Chancelaria está perfeitamente integrada no combate do Parlamento contra o rei, da liberdade contra o despotismo. (N. T.)

contava: a palavra de um fidalgo de qualidade prevaleceria contra a de uma criada, ainda que esta última tivesse uma testemunha em seu favor.[2] "Quando é cometido um crime ou assassínio", observava Francis Osborne, "as casas pobres da vizinhança costumam ser vasculhadas".[3] Muitos dos que serviram no Exército de Novo Tipo consideravam que a reforma do sistema judiciário e legal era um dos objetivos por que lutavam na guerra civil.[4] Queriam eles que os mistérios do jargão legal pudessem ser devassados em língua vernácula, queriam que os procedimentos e textos legais fossem redigidos em inglês, não em latim ou *law French*;* queriam que houvesse tribunais de justiça locais, constituídos por simples cidadãos, que os juízes de paz fossem eleitos, a lei codificada, os advogados e seus honorários abolidos.[5] "As leis dos reis", ensinava Winstanley, "sempre foram feitas contra as ações a que o povo comum mais se inclina, com a finalidade de prendê-lo nas armadilhas das sessões e tribunais de justiça; para que os advogados e o clero, que eram os sustentáculos do rei, assim ganhassem dinheiro e vivessem na abundância graças aos esforços dos outros homens". "A lei é a raposa, os pobres são os gansos; ela os depena e devora."[6] "Os pastores e os advogados da *common law* são os principais opressores" do país, concordava Erbery; os presos e os pobres "são os principais oprimidos".[7]

(*) A profissão legal constitui-se, na Idade Média, sob forma corporativa, e por isso — da mesma forma que os ourives, por exemplo — tem os seus segredos, os seus *mistérios*. Deles o mais significativo é o que faz todo o procedimento legal e judiciário usar uma língua artificial, o *law French*, ou francês de lei: este se origina provavelmente na migração de advogados franceses ocorrida sob a dinastia angevina, nos séculos XII e XIII, e depois vai-se modificando com o aporte de palavras inglesas e latinas, a ponto de se tornar uma língua que não se fala em nenhum lugar no mundo, sequer na França, a não ser nos tribunais ingleses. Assim se preserva não só o caráter de classe do judiciário inglês (um pobre não entende o que ali se diz), como — mais ainda — a profissão dos advogados, porque ninguém a não ser eles tem condições de compreender o que se passa em juízo. O rei Jaime I tentou, em vão, suprimir o *law French* para que a lei fosse clara e direta; a mesma reivindicação é feita por Hobbes e muitos outros, mas isso só ocorrerá no correr do século XVIII. Esse aspecto permite entender melhor a hostilidade que vemos tantas vezes, neste livro, aos advogados. (N. T.)

O quacre Francis Howgill considerava que a única utilidade da "lei que hoje existe" residia em permitir "ao invejoso endinheirado vingar-se dos seus vizinhos mais pobres".[8] Burrough escreveu contra "as grandes e graves opressões da lei", contra o enriquecimento dos advogados às custas dos pobres, para quem "o remédio é pior que a doença". Ele e Fox, da mesma forma que Winstanley, criticaram a imposição da pena de morte por furto.[9]

George Fox, o Moço, vinculava essa crítica a uma concepção geral do Estado:

> os opressores ricos e ávidos, que oprimem os pobres, são os únicos capacitados a escolher os legisladores e sempre escolherão tais que os apoiem em sua opressão; e o pobre oprimido, embora não lhes reconheça o poder de escolher, deve porém sujeitar-se às leis feitas por seus opressores, ou então será declarado rebelde.[10]

O próprio Oliver Cromwell, ainda em 1650, afirmava que "a lei na sua atual constituição serve apenas para sustentar os advogados e encorajar os ricos a oprimirem os pobres".[11]

Poderíamos multiplicar as citações. Mas no mundo virado pelo avesso, no qual não há propriedade, "não precisa haver juízes". "Tire-se um sapateiro do seu ofício, ou um açougueiro, ou qualquer outro artesão que seja homem honesto e justo, e mande-se que ele ouça e resolva o processo, e depois retorne ao seu trabalho."[12] "Não há necessidade alguma deles [dos advogados], pois não deverá mais haver compra nem venda; nem há qualquer precisão de que se expliquem as leis, pois a mera letra da lei já servirá de juiz e de advogado."[13] John Rogers, John Spittlehouse e Peter Chamberlen queriam que os juízes fossem eleitos.[14]

No mundo em que viviam, o mais perto que os radicais podiam chegar de seu ideal era conferindo ao júri importância superior à do juiz. "Artesãos analfabetos, instruídos graças a seus ofícios", poderiam julgar tão bem quanto advogados treinados no mister de escrever,[15] assim como podiam pregar tão bem quanto teólogos educados em universidades. Os advogados são o Exército Normando do Anticristo no mundo leigo, proclamava John Rogers, da mesma forma que os sacerdotes são o clero do Anticristo.[16] Henry Marten, que comandava um regimento irregular de plebeus sob o estandarte *For the People* (Para o povo), disse a um júri, no verão de 1648, que seus

membros conservassem os chapéus perante o juiz, para mostrarem que eram eles os principais juízes em seu tribunal.[17] "Heresia condenável e blasfema" foi o que disse o juiz Jermyn, quando Lilburne ventilou a mesma doutrina.[18] Levellers, diggers e quacres recusavam-se a pagar honorários advocatícios, insistindo em defenderem-se a si mesmos, muitas vezes com pleno sucesso. George Fox, que assim como Lilburne conhecia muito do direito, tal como Lilburne dirigia-se ao júri, não ao juiz. Reiterava a reivindicação leveller e pentamonarquista de que a legislação inteira fosse "reunida num livrinho pequeno, e queimado todo o resto".[19] Os quacres William Penn e William Mead foram réus no caso Bushell de 1670, que ficou para a história ao estabelecer o direito do júri a pronunciar um veredicto contrário aos desejos do juiz.

Contudo, a despeito da necessidade de uma reforma legal, a despeito dos esforços envidados tanto pelo Comitê do Parlamento Rabo para a reforma da justiça quanto no Parlamento de Barebone, os reformadores fracassaram. "A propriedade é pouco se a liberdade for reduzida", disse Charles Coke em 1656, opondo-se à reforma da legislação; "e a liberdade é pouco, se a propriedade for abolida".[20] Suas palavras conviriam muito bem a Ireton e a Baxter: tais sentimentos recomendavam-se aos proprietários. "E assim, enquanto a espada derruba o poder régio com uma mão, a velha lei do rei reconstrói a monarquia com a outra", disse Winstanley. "As velhas leis não podem mudar de fisionomia: ainda que sejam lavadas com água republicana, o seu rosto continua cheio de rugas."[21] Os advogados apoiaram, primeiro a oferta da coroa a Cromwell, depois a restauração de Carlos II. E a lei não foi reformada até o século XIX.

2 JOHN WARR

Mas, no plano dos argumentos, é certo que os radicais levavam a melhor. De todos eles o mais interessante é John Warr. Os historiadores o conhecem como autor de obras jurídicas nas quais defendeu reformas fundamentais na lei. "Quando os pobres e oprimidos clamam por direito, eles se deparam com a lei... Muitas vezes a lei constitui o símbolo mesmo de nossa opressão, tendo ela por intenção a de escravizar o povo." Sem uma reforma nos próprios fundamentos da lei o povo não pode ser livre: "uma igual e rápida

distribuição dos direitos deveria ser a suma e o resumo de todas as leis". Quando a lei era feita em língua de todos conhecida, como antes da conquista normanda, qualquer homem podia ser advogado de si mesmo.[22]

Porém esse panfleto reformador estava baseado numa filosofia mais profunda e menos conhecida, da qual temos vislumbres ocasionais. "Ao serem fundados os governos a justiça já residia nos homens, antes mesmo de figurar nas leis." Mas agora é a "luxúria que, ostentando a grandeza, se chama lei promulgada ... Leis e mais leis prendem o povo ... Reina um usurpador, e a liberdade vê-se proscrita, banida, só vivendo nos entendimentos de uns poucos homens". O oprimido precisa tão pouco dessa "inútil teia de aranha, dessas chicanas de rábula ... quanto o cristão de coração compassivo" necessita de Tomás de Aquino "para auxiliá-lo a sanar suas dúvidas". "A noção de lei fundamental não é o ídolo em que a convertem alguns homens" (refere-se aos levellers). "Pois o que é a lei fundamental, eu vos pergunto, senão os costumes de maior antigüidade e duração? ... Quanto mais fundamental é uma lei, mais difícil, porém não menos necessário, é reformá-la". "Contudo as mentes humanas são as grandes rodas que movem as coisas; delas provêm as mudanças e alterações que ocorrem no mundo; a liberdade ferve, mexe-se, e dá a luz a si mesma." A lei pode ser "devolvida a seu estado original, que consiste em proteger os pobres contra os poderosos".[23]

Um esboço da filosofia que sustentava os escritos de Warr ele já publicara, no ano anterior, em *Administrations Civil and Spiritual* (Administrações civis e espirituais). Trata-se de uma notável transposição, ao plano do pensamento jurídico, da ênfase que os protestantes radicais punham na religião do coração: uma teoria jurídica baseada na luz interior. Warr vê a história em termos de uma interação dialética entre duas forças, a Eqüidade (Razão) e a Forma (Usos e Costumes), entre a religião dos princípios e as das cerimônias ou ritos. (É claro que a Eqüidade não se deve entender no sentido que então tinha no sistema legal: Warr considerava que o Tribunal da Chancelaria fora constituído "exclusivamente para elidir a letra da lei, que apesar de seus defeitos proporcionava alguma segurança; e assim, sob a invocação da consciência, [a Chancelaria] subordinava todas as causas ao mero arbítrio, dominado por sua vez por interesses corrompidos".[24] Warr compartilhava, em linhas

gerais, as convicções dos radicais em matéria religiosa, embora as expressasse a seu modo. "A distinção entre o clero e os leigos nasceu amparada pela Forma ... Os interesses clericais e carnais podem ser preservados tanto pela via papal quanto pela presbiteriana", e até mesmo na via independente. A reforma do direito faz parte de uma revolução espiritual mais ampla. Ã medida que a Eqüidade gradualmente vai prevalecendo sobre a Forma, falecem os interesses mundanos. "O tempo da Redenção dos princípios, quando eles serão libertos das espessas trevas em que ora jazem, é o tempo que os santos almejam e se sentem honrados em promover ...; é a redenção do mundo das trevas em que a sociedade ora jaz." Essas trevas, todavia, existem *dentro* dos homens: elas consistem em ignorarem a Eqüidade e aceitarem uma ideologia da Forma. A canga externa não passa de insígnia de nossas trevas interiores.[25]

Nessa batalha cósmica dos princípios, para Warr Deus está do lado da Razão, embora a Forma tente sempre se insinuar sob a proteção da mesma Razão. O que Warr quer fazer é

> nada mais que libertar o claro entendimento da servidão da Forma para alçá-lo à Eqüidade, que é a substância mesma. Pois, embora o entendimento obscuro possa ser contido ou guiado, ainda assim o homem dotado de princípios tem a liberdade em seu íntimo, e caminhando à luz da Eqüidade e da Razão (propriamente ditas) não conhece mais limites a não ser os de sua própria e imparcial Eqüidade. [26]

Na Inglaterra a lei é um meio pelo qual os ricos oprimem os pobres: enquanto a Razão aceita isso, revela-se culpada de desobediência e rebeldia. (Há desobediências que são mais legítimas do que a submissão, como foi o caso da Revolta dos Países Baixos contra a Espanha, ou a do Parlamento contra Carlos I: mas não é este o caso de que ora tratamos.) "A destruição do mundo, ou do estado atual das coisas, será uma grande perda para alguns, porém enorme vantagem para o mundo em geral, quando a Eqüidade for alçada à sua maior perfeição (de nítida imagem de Deus neste mundo)." Será esta uma compensação suficiente por todos os nossos sofrimentos, perdas e sangue derramado. "Direis que este princípio subverte toda ordem, magistratura e governo, e afrouxa os controles vigentes sobre toda sorte de licenciosidade, e ainda faz do mundo um caos?" Preconceitos devem ser dissipados. As Formas do mundo são apenas

"uma contrafação da ordem, ... que proporciona a facilidade carnal"; Deus, porém, deleita-se em subverter essa ordem e instaurar a sua própria "confusão", que em verdade é a melhor ordem. A morte da Forma "bem pode ser dita a ressurreição dos mortos".[27]

A distinção entre Forma e Razão, Precedente e Eqüidade, Lei e Graça atravessa todo o pensamento radical do século XVII, porém Warr é um dos que a expressam com maior nitidez. *The Army Declaration* (A declaração do Exército), de 14 de junho de 1647, distinguia a letra e "o sentido equitativo" das leis. O oficial é apenas a Forma ou letra do Exército, afirmava Richard Overton em *The Hunting of the Foxes* (A caça às raposas): a parte equitativa ou essencial reside na soldadesca.[28] "Não importa o que sejam as formas, desde que alcancemos os fins para os quais há governo", escreveu o *Mercurius Politicus* à véspera da dissolução do Longo Parlamento por Oliver Cromwell, que tampouco era alguém "casado ou colado em formas de governo".[29] John Cook teceu suas objeções a "esse apego de caduco a velhas formas".[30] Mas o mais interessante é a combinação que Warr faz de suas ideias religiosas com a sua análise jurídica mais seca e tão técnica. A filosofia de Warr, com seu uso mitológico da Bíblia, sua falta de entusiasmo pela lei fundamental, parece estar mais perto da de Winstanley do que do pensamento dos levellers. Porém de ambos os lados nos vêm analogias. Em 1649 Abiezer Coppe usou pares bastante próximos de oposições — Forma/Poder, Tipo/Verdade.[31] Em 1667 Thomas Sprat assinalou que na guerra, como na filosofia, "as coisas maiores são produzidas pela via *livre* e não pela formal".[32]

Em *The Priviledges of the People* (Os privilégios do povo, 1649), Warr aplicou a sua análise diretamente à política. As dissensões da guerra civil resultaram de estarem as mentes humanas "submetidas ao preconceito de interesses corruptos, fossem estes de uma espécie ou de outra ... Porém pode a Verdade estar dividida? Não existe um único princípio comum de liberdade que (estando descoberto) reconciliará a todos?". A prerrogativa do rei e o privilégio (até mesmo os privilégios do Parlamento) são completamente incompatíveis com a autêntica liberdade. Pretender "servir o país" como deputado pode ser um discurso tão hipócrita quanto o do papa, que se diz servo da Igreja. A maior parte das pessoas tem vislumbres de liberdade em sua mente, e estes sinais são imagens mentais de Deus. "Deus favorece todas as coisas frágeis." O conjunto do povo é

superior a seus governantes, sejam estes muitos ou um só. "A verdadeira majestade reside no espírito, e consiste na imagem divina de Deus *[sic]* na mente". Os príncipes deste mundo, não conseguindo captá-la, tentaram substituí-la por insígnias externas de veneração carnal, aparências vazias, ocas de substância. Porém, por débeis que sejam essas imagens, elas ofuscaram nossos olhos, devido às trevas que temos em nós. Quando nós mesmos nos virmos elevados à glória interior, então seremos capazes de julgar a majestade e a glória que estão nos outros. "Não é possível um povo ter liberdade em demasia", escreveu Warr, porém da mesma forma que Milton ele reconhecia que a liberdade, em seu pleno esplendor, ofuscaria o olho recém-curado da cegueira: o bom caminho seria o gradual.[33]

Certamente foram muitos os reformadores jurídicos potenciais durante as décadas revolucionárias, na Inglaterra; porém não conheço um autor de filosofia tão sistemática. Na verdade não conheço nenhum outro, exceto talvez Winstanley, que tenha tentado articular de maneira tão completa (e no entanto tão concisa, tão elegante) a luz interior com a democracia política e a revolução no direito. Seria bom podermos pensar que não é preciso ligar o nosso autor ao John Warr que adquiriu tantas terras da coroa, especialmente no sudoeste da Inglaterra e em Gales: porém não há dúvida de que ele, assim como Wildman, também precisava ganhar a vida com a sua profissão.[34]

CAPITULO 13

A ILHA DA GRÃ-LOUCURA

Se a loucura está no coração de cada homem (*Eclesiastes* IX, v. 3), então esta é a ilha da Grã-Loucura ... Vinde, sejamos todos loucos, juntos.

W. Erbery, *The Mad Mans Plea* (A petição do louco, 1653), p. 8.

1 A LOUCURA RADICAL

Uma característica das sociedades pré-modernas é o interesse, temor e tolerância que a loucura desperta. Na Inglaterra do século XVII era elegante ir ao hospício de Bedlam ver os pobres lunáticos; no teatro isabelino e especialmente no do rei Jaime são freqüentes as mascaradas de loucos dançando. Bobos da corte, ou bobos de casas aristocráticas, fazem parte desse panorama mais amplo; é de se perguntar se eles seriam sempre tão espirituosos como os de Shakespeare, embora não haja dúvida de que eventualmente alguns homens muito sagazes representavam o papel de bobo para ganhar a vida. Alguns governantes inteligentes, ouvindo os seus bobos, talvez tenham conseguido varar a barreira de cortesãos bajuladores que se interpunha entre eles e a opinião pública.[1] Mas foi certamente um progresso que Henry Barrow, separatista radical, criticasse por razões de princípio a prática de os bispos manterem bobos para divertirem-se.[2] Os Stuart foram os últimos monarcas ingleses a terem bobos da corte; e o último bobo que sabemos ter servido a uma família senhorial na Inglaterra morreu em 1746, em Durham, no mesmo ano em que fracassou a derradeira tentativa de restaurar a dinastia Stuart.[3] "Foram-se os belos dias dos bufões", cantou John

Owen em 1655.[4] Aubrey ilustra outro aspecto desse desenvolvimento da sensibilidade. "Até eclodirem as guerras civis", escreve, os Tom O'Bedlam ("pobres loucos que haviam sido internados em Bedlam") "viajavam pelo país", tendo a licença de mendigar desde que "se portassem com certa sobriedade". Contudo, "desde que começaram as guerras não me lembro de ter visto nenhum deles".[5]

Temor e tolerância pelos loucos são comprovados pela relativa imunidade que desfrutaram um homem como Arise Evans, ou uma dama como Eleanor Davies, até excederem os limites do que era politicamente aceitável. Arise Evans podia passar dias a fio junto à corte de Carlos I e entregar ao rei uma mensagem de Deus anunciando que ele e seu reino iriam ser destruídos. Enquanto isso os bispos fugiam ao vê-lo, e o próprio secretário de Estado do rei pedia ao "secretário de Deus" que rezasse por ele. Nos anos 1640 Evans passou uma curta temporada na cadeia de Bridewell por afirmar ao vice-presidente do Tribunal da City que ele, Arise Evans, era o Senhor seu Deus. Posteriormente ele visitou Oliver Cromwell e importunou-o até a meia-noite; também importunou o Conselho de Estado, para que restaurasse o filho do rei que por eles fora executado; e oficiais republicanos assumiram a sua defesa em longos debates travados no paço de Whitehall.[6]

A República nem sequer o mandou prender, como haviam feito Carlos I e o vice-presidente do Tribunal. Já Lady Eleanor Davies *imprimiu* versos predizendo a violenta queda de Carlos I e foi mandada a Bedlam. Contudo, o fato de que suas profecias se comprovavam deu-lhe "a reputação, junto aos ignorantes, de mulher clarividente".[7] O que notamos é que, enquanto o sagrado imbecil não tivesse discípulos, dispunha — ao contrário de James Nayler em 1656 — de ampla liberdade de ação.[8] Os profetas também podiam ser manipulados para promover os propósitos políticos de outras pessoas, como pode ter sido o caso de Arise Evans; e o professor Underdown sugere que Cromwell e Ireton teriam utilizado a profetisa Elizabeth Poole nas semanas angustiantes que precederam a execução de Carlos I.[9]

No contexto de maior liberdade dos anos 1640 e 50, a maioria dos "loucos" parece ter-se composto dos que se radicalizavam politicamente. Para isso há várias explicações plausíveis. Uma delas é bastante popular hoje em dia: a doença mental é concebida como

uma forma de protesto social, ou pelo menos como reação a condições sociais intoleráveis — os que enlouquecem podem bem ser os únicos sadios. É de se perguntar que consciência teria Shakespeare do que fazia, ao veicular críticas tão radicais à sociedade pela boca dos seus bobos, seus loucos ou dos que, como Lear, se viam submetidos a uma tensão psicológica extrema. Esta explicação devemos tê-la sempre em mente ao estudar os radicais que tantas vezes foram desqualificados como uma "camada de lunáticos". Os esforços envidados para alcançar novas verdades, verdades que pudessem virar o mundo de cabeça para baixo, podem ter sido excessivos para homens como Thomas Tany e George Foster.[10] Uma perda parcial da "sanidade" pode ter sido o preço que pagaram por suas descobertas. Abiezer Coppe conta como atuou —

> atacando tantas carruagens, tantas centenas de homens e mulheres da condição mais elevada, estendendo-lhes a mão, com a aba do chapéu erguida, fitando-os como se pudesse enxergar através deles, rangendo os dentes contra alguns, e dia e noite proclamando alto e bom som o dia do Senhor por toda a Londres e Southwark. [Isto era, reconhecia ele,] uma estranha postura...
>
> Eu cometo minha ação, minha estranha ação, minha obra, estranha obra a minha, que fará zunir as orelhas de quem dela ouça falar.
>
> Estou confundindo, empesteando, atormentando a elegante, recatada e estéril Micol com o comportamento inconveniente de Davi — saltitando, pulando, dançando como um desses loucos, elementos vis e vulgares, desavergonhada e vilmente, e nu, defronte às serviçais ...*
>
> Como Neemias se alegra de entrar feito um louco e arrancar os cabelos das frontes de quem ele encontra, e praguejar como um diabo - - - fazer essas pessoas jurarem em nome de Deus - - - (*Neemias*, XIII).[11]

(*) Alusão ao segundo livro de Samuel, cap. VI, quando o rei Davi, trazendo a Arca de Deus para Jerusalém, "dança com todas as suas forças diante de Iahweh", cingido apenas com um *efod* de linho, quer dizer, com uma leve vestimenta sacerdotal. Micol, filha de Saul, vê-o da janela e o despreza por dançar assim; depois disso censura-o, mas ele repele suas palavras, "e Micol, filha de Saul, não teve filhos até o dia da sua morte" (v. 23). (N. T.)

A nudez dos quacres e o brado de George Fox, "Desgraçada essa sanguinária cidade de Lichfield", também constituíam gestos simbólicos. Muito depois de soltar o seu grito, Fox se sentiu na necessidade de dar uma justificação racional para a sua conduta em Lichfield, mas esta não soa muito convincente.[12] Tais ações também eram formas deliberadas de propaganda, ora do próprio indivíduo ora de sua causa, se é que tal distinção é possível. Keith Thomas pensa que profetizar era um bom recurso para um membro das classes inferiores atrair a atenção, especialmente se fosse ele um radical.[13] Podemos notar a ênfase de Coppe no sexo e o seu desejo de chocar; embora a conexão entre as insinuações sexuais e a hostilidade de classes seja, já de per si, interessante. Muitos radicais consideravam — era o caso de Coppe — que suas convicções eram tão extremadas que forçosamente eles haviam de parecer loucos aos olhos dos membros normais da classe dominante.

Em 1640 Lilburne já sugeria que Deus "não elege muitos ricos, nem muitos sábios, ... porém os loucos, os idiotas, os homens e mulheres que parecem vis e desprezíveis à estima do mundo".[14] Aqui a ênfase está no social, como nos "elementos vis e vulgares" de Coppe: as ideias são loucas porque refletem a perspectiva de uma classe inferior. Da mesma forma disse Winstanley, em 1649, que "a afirmação da lei justa brotará dos pobres, dos vis e desdenhados e dos loucos do mundo". "A lei do amor em meu coração", escreveu ele em outro momento, "domina-me a tal ponto que por sua causa sou chamado de louco, demente".[15] "Aos olhos do mundo", escreveu Winstanley posteriormente, "um homem é louco antes de se tornar sábio".[16] Deus prefere a sua própria "confusão" à "ordem" dos homens, concordava Warr.[17]

Havia boa documentação bíblica para justificar que um homem se tornasse "louco de Cristo". Até o aristocrático Milton se proclamava louco "dessa loucura que somente os homens mais sábios, a ponto de cometê-la, reconhecem como loucura e assim a cometem", embora sua loucura fosse ainda maior.[18] *Divinity and Philosophy Dissected* (Anatomia da teologia e da filosofia, Amsterdam, 1644), obra atribuída a Giles Randall, foi "publicada por um louco". "O que em Deus é loucura no homem é sabedoria", observara Clarkson em 1646." Três anos depois Joseph Salmon ameaçava os chefes do Exército, dizendo-lhes: "Já fui tão sábio quanto vós, mas agora sou louco, e pouco se me dá quem o saiba, ... e é para o vosso

bem que sou louco".[20] Isaac Penington, o Moço, começou em 1650 "a preferir no íntimo de meu coração a loucura à sabedoria ... No estado de loucura a pessoa se deleita consigo mesma de maneira mais delicada, doce e plena do que no estado de sabedoria ... Na loucura eu vejo uma nova ordem de coisas jorrar dentro de mim".[21] Isso, porém, não o impediu de escrever *The Fundamental Right*, *Safety and Liberties of the People* (O direito, a segurança e as liberdades fundamentais do povo, 1651). Em 1660 William Covell disse ao recém-restaurado Carlos II que homens que "são considerados tão loucos quanto o foi Paulo exprimem muitas vezes as palavras da verdade e da sobriedade"; e aproveitou para recomendar ao rei reformas bastante radicais.[22] John Crook demitiu-se de seu cargo de juiz de paz "para ser um louco de Cristo", ao ser convertido por William Deusbury à fé quacre.[23]

Em *The Mad Mans Plea* (A petição do louco), William Erbery combinou a zombaria mais grosseira — dirigida contra o batista Edmund Chillenden e sua congregação militar — com um propósito polêmico dos mais sérios. Dirigindo-se aos "loucos e doidos do Senhor", Erbery afirmava que junto a Deus "os imbecis são os mais sábios dos homens, e os loucos os de mente mais sóbria (assim como os bebês são os homens mais eminentes)". "O profeta então é um doido, e o homem de espírito um louco." Erbery lança alguma luz sobre a praxe batista e quacre de interromper cultos religiosos e de insultar os pastores — pois, já que a Igreja hoje se tornou uma prostituta,

> os homens devem ser bastante sóbrios com Deus, porém loucos arrematados com a Igreja, praguejando, insultando e destruindo todas as suas delicadezas ... Se Deus não tivesse feito de mim um doido, certamente eu nunca teria deixado loucos os ministros ... A última queda da Babilônia será a queda dessas últimas igrejas, que serão destruídas ... pelo poderoso advento de Deus em seu povo (*Apocalipse*, XVIII). Isso não se fará pela controvérsia (como outrora), nem por discussões (como hoje em dia), porém pela derrisão e o desprezo.

Zombar, ridicularizar, pôr em derrisão, fazer-se de louco assim apareciam a Erbery como os melhores instrumentos de polêmica. Escrevia ele ao tempo do Parlamento de Barebone, acreditando (erroneamente) que "os poderes atuais estão decididos a que

seus ministros não contem mais mentiras à nação" e esperando, ainda, que "este país (embora seja agora o lar da servidão) um dia romperá em cânticos e rirá de todas essas ocas fórmulas religiosas".[24]

Mas, além de ver a loucura como uma forma de contestação, há outra maneira de pensá-la: é supor que os pretensos loucos simplesmente se resguardavam, valendo-se da capa da insanidade ou das visões para expressar ideias perigosas, que depois poderiam retratar, caso se mostrasse necessário. Pode ter sido isso o que fez Theaureaujohn em 1651, quando proclamou: "Sabei que sou louco".[25] Provavelmente tinha razão (era louco), mas em sua loucura ele manifestou ideias bastante sediciosas. Quanto a Coppe, a convicção generalizada era de que tinha simulado loucura ao ser examinado por uma comissão parlamentar em 1650, "atirando ele maçãs e peras no cômodo em que se encontrava" (cascas de nozes, segundo outro relato).[26] Podemos nos perguntar como foi que esses frutos lá se encontravam, coincidentemente prontos para serem jogados, e quem sabe Coppe não pretendia dar um sentido simbólico ao seu ato: pelos seus frutos conhecereis o quanto eles valem, cascas vazias. Em sua retratação, *Heights in Depths*, Salmon conta que nos seus dias de ranter "caminhava por trilhas desconhecidas; e assim me tornei louco, tonto entre os homens". "Tropecei e caí na armadilha do erro e impiedade manifestos, conduzido e precipitado (pelo poder que o homem sábio saberá discernir) por um zelo ensandecido".[27] E não há dúvida de que o ranter Thomas Webbe agia em nome da prudência, ao se dizer Mad Tom (Tom, o Louco) num panfleto de 1660 em que previa a iminente queda de Carlos II.[28]

Mas a maior parte dos radicais não era prudente; Tany, certamente, não o era. George Foster advertiu os seus leitores, caso se sentissem tentados a desqualificá-lo como insano, que também Jesus Cristo se portara de maneira excêntrica, pelos padrões de seu tempo. Igualmente Foster poderia ser um agente de Deus, enviado para pôr o mundo de ponta-cabeça.[29] Isaac Penington tinha opinião parecida. "Aquele que fez todas as coisas, e que tantas vezes exaltou a loucura para humilhar a sabedoria, bem pode estar recomeçando a mesma obra de maneira tão estranha, tão inesperada, mais ainda, tão inadmissível para os homens sábios de nossos dias como foram os meios que ele escolheu aos olhos dos sábios das gerações passadas".[30] No começo dos anos 1650, a espada do Exército de Novo Tipo conseguira unificar a ilha da Grã-Bretanha sob um único governo pela primeira

vez na história; mas nem Foster, nem Tany, nem sequer Penington era o homem talhado para unificar a ilha da Grã-Loucura.*

Assim, o que devemos concluir? Esses discursos seriam algum tipo de exibicionismo das classes inferiores? Ou um truque para enunciar opiniões perigosas guardando sempre a possibilidade de retratá-las? Uma perturbação do espírito? A tensão causada pela novidade? Certamente havia neles um elemento de provocação, uma vontade de chocar. Porém os radicais, e especialmente os ranters e os primeiros quacres, parece que estavam muito mais abertos ao elemento irracional da experiência humana e à conduta irracional do que a maior parte de seus contemporâneos. Coppe é um personagem meio surrealista.[31] Afinal de contas, o Deus dentro do homem podia falar tanto pela consciência irracional quanto pela racional: por definição, Deus está acima da razão humana. Podia servir de sinônimo para a simples necessidade de expressão, de auto-afirmação, não importando qual fosse o conteúdo assim expresso. Talvez fosse isso o que Winstanley queria evitar, quando insistia em que Deus e a Razão eram uma só coisa. Um gozo racional e moderado do mundo proporcionava paz, repouso, tranqüilidade ao corpo inteiro; ao passo que "o uso imoderado dos sentidos, pelos ranters, não é a vida na verdadeira paz".[32]

2 EVERARD

Podemos citar outro exemplo de alguém marcado por um respeitável passado político, porém que em certas ocasiões parece louco, ou charlatão, ou as duas coisas. É o caso de Everard, membro da "comunhão familiar" de John Pordage. Esse Everard foi "primeiro separatista, depois desrespeitador das leis, ... finalmente blasfemador". Também foi ilusionista: passando com Pordage a estação da colheita, em 1649, invocou aparições espantosas — "um gigante com uma grande espada na mão" e "um enorme dragão ... de dentes enormes e mandíbula aberta, pela qual cuspiu fogo várias vezes em mim" (narra Pordage). Algumas aparições foram

---

(*) *Great Bedlam*. no original, do nome do hospício de Londres (Bedlam); o som é parecido com o de Grã-Bretanha, ou *Great Britain*. (N. T.)

acompanhadas por odores fétidos e pestilentos e um cheiro repugnante e infernal de enxofre. Porém Everard também provocou visões de anjos bons, a que correspondiam cheiros e sabores agradáveis. Tudo isso se prolongou pelas três ou quatro semanas que durou a estadia de Everard, levando o dr. Pordage a optar por uma vida casta, para escapar ao reino do Dragão. Pela mesma época Everard foi também "visto em Londres num estado de frenesi"; "louco e frenético", foi "internado pelas autoridades em Bridewell".[33]

Não está claro se esse Everard é o digger William Everard, que em abril de 1649 se apresentou como profeta "da raça dos judeus" e relatou suas visões em grande pormenor — conseguindo o seguinte comentário da parte de Lorde Fairfax: "Não passa de um louco".[34] Winstanley, numa frase misteriosa, que nunca foi explicada de maneira satisfatória, refere-se a ele como "Chamberlen, o homem de Reading, conhecido na encarnação como William Everard".[35] Um William Everard, citado pela primeira vez em conexão com Reading no mês de fevereiro de 1643, trabalhou nos primeiros meses desse ano como espião regular para sir Samuel Luke, chefe dos batedores no exército do conde de Essex.[36] Quatro anos depois um William Everard, que bem pode ser o mesmo homem, era agitador e propagandista do Acordo do Povo, no Exército de Novo Tipo. Foi preso por tomar parte no motim de Ware, em novembro de 1647, e afirmou-se que estaria envolvido numa conspiração para matar o rei, junto com o capitão Bray e William Thompson. Foi solto em dezembro, porém perdeu o seu posto. Esses dados podem corresponder ao Everard digger, que — sabemos — foi expulso do Exército. Nos primeiros estágios do movimento digger, aliás, parece que o porta-voz principal foi Everard, mais do que Winstanley. Noticiosos de época sugerem que Everard teria deixado a colônia digger da colina de St. George no final de abril de 1649, para tomar parte no motim que terminou, vencido por Fairfax e Cromwell, em Burford. Se essa informação for verídica, será um fator a mais ligando os dois William Everard, já que depois de Ware o agitador William Everard esteve preso junto com Thompson, que em maio de 1649 comandou parte das tropas que se rebelaram.[37] Isso também explicaria o que parece intrigante: como ele sumiu da história digger, e por que apareceu em Bradfield na estação da colheita; porque, se tomou mesmo em armas após abandonar a colônia de St. George, é óbvio que depois da derrota precisaria procurar um refúgio acima de qualquer

suspeita. O benefício de Pordage, em Bradfield, ficava perto de Reading, onde antes disso ele tinha sido vigário; pode ser, então, que o "homem de Reading" já o conhecesse. Mas também pode ser que a ideia de que William Everard estivesse no combate de Burford se deva, simplesmente, a uma confusão com Robert Everard, que participou desse enfrentamento.

Robert Everard também foi agitador e tomou parte nos debates de Putney. Não sabemos se é o mesmo Robert Everard que deixou o Exército com a patente de capitão após a batalha de Worcester, em 1651, e no ano seguinte estaria pregando heresias arianas e socinianas em Newcastle-upon-Tyne.[38] Esse Robert Everard publicou vários panfletos, entre 1649 e 1652, defendendo o batismo restrito aos adultos e negando a existência do pecado original. Seja qual for o Everard de Pordage, parece que havia algum método em sua loucura.[39]

CAPITULO 14

PREGADORES MECÂNICOS E FILOSOFIA MECANICISTA

> Não se adotará essa praxe do governo monárquico, que consiste em educar uma parte das crianças apenas para o aprendizado livresco, sem conhecer nenhum outro ofício, a elas se chamando pessoas estudadas; porque depois disso elas, devido à sua indolência e treinamento mental, passam o tempo montando estratagemas graças aos quais possam elevar-se à posição de senhores e chefes de seus irmãos trabalhadores.
>
> Winstanley, *The Law of Freedom* (A lei da liberdade, 1652), in Sabine, p.577.

1 MAGIA E CIÊNCIA

Já discuti, acima, as esperanças que alguns tinham de formular uma ciência da profecia bíblica e os efeitos que isso teve sobre o milenarismo popular.[1] Essas pesquisas transcorriam ao mesmo tempo que outras, que na época pareciam ainda mais plausíveis — as perspectivas abertas pelos estudiosos, meio cientistas meio mágicos, do século XVI e começos do XVII, procurando encontrar novos métodos para o controle do mundo natural e humano. Os hermetistas ansiavam por reviver a *prisca theologia*, o saber mágico e intemporal dos Antigos; os seguidores de Paracelso queriam usar a experiência dos artesãos para fundar uma nova ciência química e alquímica; e os astrólogos, conforme entende Keith Thomas, de algum modo tentavam esboçar uma ciência social, uma ciência do homem na sociedade.[2]

Todos esses sonhos ainda pareciam viáveis. Sabemos hoje que não veio à luz nenhuma ciência da profecia, quer bíblica quer

astrológica; nenhuma ciência da magia natural ou da alquimia. Porém, até o final do século XVII, isso ainda não estava claro: e grandes cientistas, como Dee, Kepler, Tycho Brahe, Napier, Boyle, estavam interessados nesses assuntos. William Perkins, ainda estudante, apaixonou-se pela magia; John Preston, nos seus tempos de jovem professor, estudou astrologia.[3] Até um cético tão frio e sensato como John Selden conseguiu somar a defesa da nova astronomia heliocêntrica e a admiração entusiasta por Robert Fludd.[4] Aliás, o próprio Francis Bacon tinha sido influenciado pelos herméticos, no seu ideal religioso e social de dominação da natureza. Embora rejeitasse as pretensões supersticiosas da magia e astrologia, que tentavam dominar a natureza de fora, ele pensava que possuíam um cerne de conhecimentos sobre o universo físico que merecia ser utilizado. No exemplo dos artesãos ele via um modelo para a experimentação científica: a natureza, disse, "só pode ser governada se lhe obedecemos".[5]

A influência de Bacon muito se difundiu na Inglaterra após 1640, graças especialmente aos esforços de Samuel Hartlib e de Comênio, convidado que foi a instalar-se no país. A síntese que Comênio fez entre o baconismo e a filosofia natural hermética enfatizava, e muito, as potencialidades sociais e democráticas da nova ciência. Durante vinte anos Hartlib difundiu na Inglaterra um programa de reforma social, econômica, religiosa e educacional que influenciou homens do calibre de Boyle e Petty. Na euforia que marcou o começo da década de 1640 esse programa, que parecia contar com a bênção dos líderes parlamentares, somou-se ao entusiasmo milenarista para criar a expectativa de que a Utopia era iminente na Inglaterra. (Cf. a recomendação de Hugh Peter ao Parlamento, em 1646, para que o Estado promovesse "a nova filosofia experimental".[6]) Junto aos artesãos, que formavam a maior parte dos fiéis nas várias seitas religiosas, foi grande a influência das ideias de Comênio[7]— que incluíam a defesa de uma enorme ampliação das oportunidades educacionais, de novos métodos pedagógicos, empregando o vernáculo em vez do latim, enfatizando as coisas em vez das palavras, a experiência, em vez de livros; a proposta de que toda a informação científica existente fosse difundida e divulgada a todos (basicamente através do Ofício de Difusão dos Conhecimentos, de Hartlib). A ciência deveria orientar-se para o aprimoramento das condições de vida dos homens. Outro ponto que atraía o público era o desejo

comeniano de que a paz e tolerância reinassem entre os protestantes, e estes se unissem contra as forças obscurantistas da reação papista. "Todos nós somos concidadãos do mundo, todos do mesmo sangue, todos nós seres humanos", escreveu Comênio em palavras que Winstanley e Webster repetiram.[8] Foi isso o que seduziu Boyle, em 1646-47. Os membros do "Colégio Invisível" de Hartlib praticavam "uma caridade tão ampla que ela atinge todo e qualquer homem", tomando "cuidado do corpo inteiro da humanidade".[9]

Keith Thomas já mostrou como era grande o interesse na alquimia e astrologia durante as décadas de 1640 e 1650, o que também vale para os radicais políticos e religiosos. Não é fortuito que Ralpho, o *squire* de Hudibras, fosse a um só tempo sectário, filósofo hermético e behmista.[10] William Lilly interpretou a vitória do Exército e dos Independentes sobre os presbiterianos como sendo também uma vitória dos amigos da astrologia. Thomas apresenta elementos segundo os quais Richard Overton procurou o conselho do astrólogo Lilly, em matéria política, num momento crucial de 1648, em abril; outros políticos sérios e racionais que consultaram astrólogos profissionais incluem o cometa Joyce, a sra. John Lilburne, Hugh Peter, vários agitadores, anabatistas, ranters e quacres. Lawrence Clarkson ingressou na astrologia em 1650; John Pordage já a praticava. O mesmo faziam os membros do Colégio Invisível de Hartlib; Gerrard Winstanley e John Webster recomendaram o seu ensino. Em 1649, a influência dos astrólogos incomodava George Fox tanto quanto a dos sacerdotes. A astrologia era "um estudo muito estimado pelos ranters analfabetos", afirmava um panfleto de 1652." Ainda em 1663 um quacre, de quem diziam que sofria influência ranter, falava que a "conjunção das estrelas apontava bons auspícios para a nação".[12] Os que se opunham à astrologia, presbiterianos em sua maior parte, perguntavam se a "curiosidade humana deve ser autorizada a lidar livremente com as obras da criação"; mas parece que tal objeção mais ajudou do que atrapalhou os astrólogos.[13]

A alquimia-química, e mais ainda a iatroquímica, ou química aplicada à medicina, tinha vínculos com os radicais. A Família do Amor e os discípulos de Boehme, tão influentes junto aos ranters e quacres, consideravam a alquimia como um símbolo externo da regeneração interior.[14] John Webster, herdeiro de Erbery, fora discípulo do químico transilvano Hans Hunneades, que trabalhou no

Gresham College. Webster também defendeu o estudo da alquimia e da magia natural nas universidades e foi atacado como propagandista do "espírito familístico-leveller-mágico".[15] Um alquimista muito respeitado por sir Isaac Newton afirmou em 1645 que daí "a poucos anos", graças à alquimia, "o dinheiro será como lixo", e que assim "esse suporte do Anticristo e da Besta se despedaçará,... Essas coisas virão junto com a redenção por que ansiamos durante tanto tempo e que ora surge tão próxima", quando "nas ruas de Nova Jerusalém haverá ouro em abundância".[16] Isso era quase tão subversivo quanto o que afirmava Winstanley.

Química praticamente se tornou sinônimo de teologia radical. O próprio Webster exaltou Erbery como "químico da verdade e do Evangelho". Em 1656 Francis Osborne comentou que os socinianos eram "encarados como os elementos mais químicos e racionais de nossas tantas seitas".[17] Respondendo ao bispo Gauden, que escarnecia a "teologia dos químicos ou charlatães, que faz borbulharem tantas noções especiosas enfeitadas de fantasias e de concepções vãs", Samuel Fisher elogiou, em 1662, "essa teologia química, através da qual Deus está revelando os mistérios de seu reino".[18] Em 1643 Richard Overton propusera uma experiência científica que testaria a imortalidade da alma; quinze anos depois foi a vez de George Fox e Edward Burrough sugerirem experimentos que verificassem se ocorre mesmo um milagre na missa.[19] Henry Pinnell traduziu Paracelso em 1657, com uma apologia na qual o tradutor exaltava a filosofia hermética e insistia em que, longe de querer "esvaziar o Verbo do Senhor mediante as suas obras", o que ele pretendia era "comprová-lo através destas". "Cada parte da criação faz a sua parte ao publicar os grandes mistérios da salvação do homem".[20] Um dos membros do efêmero Durham College era um alquimista, Israel Tonge; outro, William Sprigge, fez campanha pelo ensino da química nas universidades.[21]

Assim contribuíram a astrologia, a alquimia e a magia natural, juntamente com a profecia bíblica, para moldar o pensamento radical. Benjamin Bourne disse, em 1646, que "os familistas estão muito confiantes em que o conhecimento da astrologia e a força da razão os capacitarão a conquistar o mundo inteiro".[22] Como assinala Keith Thomas, na suposição astrológica "de que os princípios subjacentes ao desenvolvimento da sociedade humana são passíveis de explicação pelo homem podemos detectar as origens da sociologia

moderna". "A astrologia, embora principiasse como um sistema explicativo ... terminou abrindo perspectivas para a dominação do mundo." Essa a razão por que os teólogos conservadores eram tão hostis à astrologia.[23] Possivelmente também foi por isso que ela atraía tanto os radicais — mais ou menos como a sociologia nas universidades inglesas de meados do século XX.

A crença em sonhos e visões (que não era privilégio de Fox e Winstanley; também a tinham Descartes e lorde Herbert de Cherbury) tampouco era completamente irracional. Todos nós conhecemos algum tipo de iluminação súbita, que resume processos mentais que já se desenvolveram inconscientemente por algum tempo. Ela podia aparecer como uma revelação, especialmente se viesse quando a pessoa se sentia vivendo em meio a trevas. Porém, se o interessado acreditasse que a iluminação era de inspiração divina, imagine-se que autoridade ela adquiria aos olhos dele próprio e de seu público. Assim foi que intuições novas e inauditas podiam ser expostas — e aceitas. Um grupo que Fox conheceu em 1647, o qual "se fiava muito nos sonhos", terminou se convertendo aos quacres.[24] Muitos anabatistas, ranters e quacres praticavam curas pela fé, uma medicina leiga ou, melhor dizendo, uma medicina de crentes leigos.[25] Mas as curas miraculosas proclamadas pelos primeiros quacres foram omitidas por seus sucessores: Penn e Ellwood jamais as mencionam.[26]

Porém os defensores da alquimia, da astrologia e da magia tiveram o azar de apostar no cavalo certo no momento errado. A alquimia resultaria na ciência química, embora precisasse esperar outro grande cataclismo social, a Revolução Francesa, para esse processo se consumar.[27] As ciências sociais emergiram de maneira mais vagarosa, no curso dos séculos XIX e XX, e não têm consciência de sua dívida com a astrologia. Mas as esperanças cósmicas que a filosofia hermética parecia apontar não eram completamente descabidas na metade do século XVII, enquanto a magia e a ciência ainda avançavam lado a lado. O que levou Isaac Newton a iniciar o estudo das matemáticas foi a intenção de verificar os fundamentos científicos alegados pela astrologia judicial;[28] e continuou interessado na alquimia durante todo o período fecundo de sua vida. Lorde Keynes chamou-o de "último dos mágicos".[29] De nossa perspectiva privilegiada vemos, homens do século XX, a ciência abrindo caminho vitoriosa pela filosofia mecanicista à medida que também vai

eliminando a magia de todas as esferas[30] — exceto, infelizmente, do próprio cerne da lei newtoniana da gravidade, essa "força" inexplicada que age a longa distância através de meios nem materiais nem mecânicos. Se ignorarmos isso, podemos supor que a vitória do mecanicismo fosse inevitável desde que ele apareceu. Mas Winstanley, cujo Deus é uno com a matéria, dizendo que "Deus ainda está em movimento" encoraja-nos a prosseguir no "conhecimento do movimento de uma coisa tal como ela é"; pois "a verdade está escondida dentro de cada corpo".[31] Por maiores que fossem as realizações da filosofia mecanicista, um elemento dialético antes presente no pensamento científico, uma percepção do "irracional" (no sentido do que é inexplicável do ponto de vista mecânico) se perdeu quando ela triunfou, e nosso século o está tentando recuperar, a que duras penas. Podemos sorrir quando lemos Samuel Hering reclamando cursos universitários sobre Jacob Boehme; porém pelo menos um historiador recente da ciência já afirmou que era exatamente o tipo de fermento que Boehme podia trazer o que mais falta fez no pensamento científico inglês no final do século XVII e durante o XVIII.[32] Os radicais se enganaram, mas começamos a perceber que seus enganos não eram tão absurdos, ou estúpidos quanto já pareceram.

Na geração anterior à nossa, até um comentador tão sensível quanto Sabine se mostrou embaraçado pela sugestão de Winstanley, segundo a qual a própria natureza foi corrompida pelo pecado original. E descartou como "ingênua" e "simplória" a ideia de que desastres naturais, como "as inundações e os grandes incêndios que devastam e destroem são meros efeitos da primeira maldição, ou [de que as] obras das próprias mãos do homem se erguem e conjugam para destruir esse que as produziu, e atormentá-lo, por ser ele a causa da maldição".[33] Contudo, como acontece tantas vezes com Winstanley, o que ele está fazendo é introduzir dentro de fórmulas tradicionais um conteúdo radicalmente novo. Se tivermos em mente que para ele a Queda do Homem teve por causa a cobiça, e por efeito a instauração do poder monárquico, será mais adequado vermos, nessa frase de Winstanley, uma de suas intuições mais profundas. Pois, se contemplamos a paisagem à nossa volta, desfigurada por painéis publicitários, luzes neon, postes, cemitérios de automóveis; nossos mares, envenenados por lixo atômico, as suas praias imundas de plásticos e petróleo; nossa atmosfera, poluída com

dióxido de carbono e dejetos nucleares, nossa tranqüilidade abalada por aviões supersônicos; se pensamos nas bombas nucleares, que podem "devastar e destruir" numa medida com que Winstanley jamais sonhou — devemos reconhecer que a ganância humana, a competição entre indivíduos e entre Estados, está realmente a ponto de dissolver o equilíbrio natural, de envenenar e destruir o tecido do mundo. Estamos em condições de entender a intuição de Winstanley, segundo a qual numa sociedade marcada pela competição o Estado é apenas uma parte a mais do sistema competitivo global. Talvez fosse um pouco simplista ele pensar que a harmonia e a beleza voltariam à natureza, assim como à sociedade, desde que se implantasse um modo coletivo de propriedade. Mas quais são as chances de que se dê prioridade à "beleza da República", antes de ocorrer uma mudança radical nas relações sociais? Para Winstanley a revolução social significa simplesmente os homens aprenderem a "viver em comunhão com o mundo e ... o espírito do mundo", em harmonia com as leis da natureza: fazer a Razão reger o homem assim como ela rege o cosmos.

A recusa às explicações não mecanicistas tinha em parte, porém apenas em parte, motivações ideológicas. Leis naturais estáveis eram adequadas a uma sociedade estável. Mas agora, com Deus residindo dentro de cada coração humano, não tinha cabimento ele intervir na rotina diária do universo. Tanto a magia popular quanto a católica ofendiam a ordem do cosmos. Após 1660 tudo que se ligava ao radicalismo político teve de ser rejeitado, inclusive o "entusiasmo", a profecia, a astrologia enquanto sistema explicativo rival do cristianismo, a alquimia e a medicina química. Os defensores desta última foram desqualificados como "fanáticos por drogas", "gente sem educação acadêmica porém somente mecânica", partidários "da passada rebelião", que pretendiam abrir as portas da medicina aos "chapeleiros, sapateiros e latoeiros".[34] Naturalmente à medida que os iatroquímicos* e alquimistas fracassaram em sua pretensão á serem reconhecidos, e se sentiram escarnecidos pelos órgãos científicos oficiais, é lógico que se tornassem mais e mais

(*) A iatroquímica (do grego *iatros*, médico) é nome dado à escola de medicina que, entre mais ou menos 1525 e 1660, sob inspiração de Paracelso, sustentava que as atividades do corpo humano são químicas e portanto a saúde requer uma exata composição química dos órgãos e humores. (N. T.)

exaltados e irracionais.[35] Assim é que os veredictos da sociedade conseguem produzir a sua própria confirmação.

Foram os "plebeus e mecânicos" que o bispo Parker denunciou, em 1681, por terem "se metido a filosofar segundo princípios ímpios". Eles "pronunciaram conferências de ateísmo pelas ruas e estradas". Eu também procedi a uma esquematização incorreta quando, em meu livro *Intellectual Origins of the English Revolution* (Origens intelectuais da Revolução Inglesa), descrevi a filosofia mecanicista como sendo a filosofia dos operários incultos.[36] Deveria ter feito uma distinção mais precisa entre o "ateísmo dos mecânicos" e a filosofia mecanicista propriamente dita. Em parte o que ocasionou a boa aceitação desta última foi que ela parecia oferecer uma alternativa acadêmica ao ateísmo dos mecânicos, para o qual tendiam algumas das congregações radicais sob inspiração de seus pregadores operários.

A vitória da filosofia mecanicista terminou criando outros problemas para o cristianismo, a mais longo prazo, como alguns pastores haviam previsto. Feiticeiros e bruxas, espíritos malignos e o demônio tinham servido de explicação para a existência do mal e o sofrimento humano: bodes expiatórios bastante úteis. Mas a quem poderíamos culpar se eles não existissem? "Quem nega os espíritos é ateu", já advertiam alguns teólogos.[37] Já que Deus não podia ser descartado, o senso da culpa e do pecado, que antes se aliviava no castigo aos hereges e bruxas, foi mais e mais introjetado: o senso puritano de culpa assim foi parte do preço que se pagou pelo abismo aberto entre a ideologia e a tecnologia.[38]

2 TEOLOGIA, DIREITO, MEDICINA

Na Inglaterra da Restauração os cientistas de formação acadêmica mostravam o mesmo empenho em se dissociarem do ateísmo e do entusiasmo; faziam questão de afirmar que a ciência provava a existência de Deus e de leis regulando o universo. Carlos II foi muito inteligente em somar, ao seu título de chefe* da Igreja Anglicana, o

(*) Mais precisamente, *head:* o rei não interfere diretamente nos negócios da Igreja, fazendo-o mediante os dois arcebispos, de Cantuária (primaz da Igreja Anglicana) e de York. (N. T.)

de protetor da Royal Society:* a primeira reprimia os pregadores mecânicos, a segunda batia-se contra o ateísmo dos mecânicos. Porém, muita coisa foi jogada fora quando a Royal Society, ostentando sua respeitabilidade, se concentrou em experiências utilitárias. A perspectiva tão ampla aberta pelos radicais baconianos, especialmente em questões sociais, foi perdida por completo; dela só restaram alguns clarões, em uma que outra Academia dissidente. Pois as seitas não-conformistas, ao perderem as últimas esperanças de virarem o mundo de cabeça para baixo, ao readmitirem a existência do pecado, aceitaram a sociedade e o Estado tal como existiam e se retraíram da política para uma religião inteiramente voltada para o Além — e assim perderam a simpatia e mesmo a compreensão que tinham das aspirações terrenas da filosofia hermética.[39]

Os radicais da Revolução Inglesa fizeram uma derradeira tentativa para enxergarem o universo como um todo, a ciência, a sociedade como unas. A astronomia copernicana suprimira a distinção entre o celestial e o sublunar; os radicais quiseram completar esse processo suprimindo a separação entre especialistas e leigos. Desejaram tirar os teólogos escolásticos das universidades e pôr fim à hegemonia do latim, do grego, do hebreu; mas, ao proporem isso, tampouco queriam que a ciência caísse em mãos de um novo grupo, dono de um jargão igualmente incompreensível. Bruno, Dee, Fludd e tantos outros haviam tentado compreender o universo no conjunto de seus aspectos. Comênio talvez tenha sido o último pensador "sério" a tentar estabelecer uma síntese integral do conhecimento e a aplicá-la à vida do homem. Winstanley queria que a ciência, a filosofia e a política fossem lecionadas em cada paróquia por um não-especialista eleito, com base nos elementos de informação científica (e outra) que seriam difundidos por algum órgão semelhante ao Ofício de Difusão dos Conhecimentos de Hartlib.[40] Ele e os cientistas radicais desejavam que a ciência se aplicasse aos problemas da vida humana: era isso o que significava a sua ênfase na astrologia, alquimia e magia natural. A sua derrota era necessária e mesmo desejável do ponto de vista científico; porém marcou também o fim dos últimos sonhos de uma visão do mundo totalizante e acessível ao comum do povo. Para o operário médio, Newton era tão

---

(*) Fundada em 1662, para a promoção do conhecimento e especialmente das ciências. (N. T.)

incompreensível quanto Tomás de Aquino. O conhecimento não estava mais encarcerado na Bíblia latina que eruditos eclesiásticos deviam interpretar; mas ia se encerrando cada vez mais no vocabulário técnico das ciências que os novos especialistas deviam interpretar. "E dizei-me, por favor, onde está a diferença!", poderiam perguntar os radicais.

Não pretendo sugerir que muitos dos radicais de formação popular tivessem consciência dessa luta filosófica e cosmológica que se travava nos bastidores da política — embora desconfie que alguns deles tivessem um conhecimento disso melhor do que os próprios historiadores até uma época recente. O que importa é que as suas queixas específicas se encaixam perfeitamente nesse contexto. O que os radicais dos meios populares queriam era a democratização: democratizar a religião abolindo os dízimos e autorizando os pregadores mecânicos, democratizar o direito descentralizando os tribunais e suprimindo os advogados que viviam de honorários, democratizar a medicina extinguindo o monopólio do Colégio dos Médicos e distribuindo medicamentos gratuitos ou baratos a quem deles necessitasse. Nas três esferas o inimigo deles era o monopólio.

Os monopólios industriais haviam terminado em 1641, porém, como Lilburne apontou em 1645, a impressão de livros ainda estava em mãos da Stationers' Company (Corporação dos Livreiros), a prédica incumbia somente aos pastores de vestes negras, a justiça era açambarcada por advogados e juízes, "ladrões *cum privilegio*" .[41] A liberdade da República, como denunciou Nicholas Culpeper em 1649, está sendo violada por três monopólios — dos padres, médicos e advogados.[42] As ordens inferiores, diria muito tempo depois Charles Goodall, queriam que a medicina fosse tomada pelos latoeiros, "os tribunais pelos alfaiates e os púlpitos por jograis".[43] Sabemos que soldados rasos, internados em 1647 no hospital St. Bartholomew, pediram para ser cuidados por um jovem médico a quem aprovavam; outros tentaram livrar-se de uma enfermeira politicamente indesejável.[44] Winstanley pediu em 1652 que fosse estabelecido um serviço nacional de saúde, gratuito; o mesmo foi solicitado por Samuel Hering, no ano seguinte, acrescentando que os advogados, da mesma forma que os sacerdotes, mestres-escolas e médicos, deveriam ser pagos pelo Estado, não cobrando portanto qualquer honorário.[45] Petty queria que houvesse hospitais patrocinados pelo Estado para o ensino da medicina.[46] O regicida John Cook propôs que fosse grátis

o tratamento médico dos pobres.[47] William Dell, cuja ofensiva principal visava sempre o clero, achava que a medicina e o direito deviam ser ensinados nas universidades, porém apenas depois de completamente reformados de sua corrupção "presente hoje tanto em suas práticas quanto em seus honorários".[48] John Webster, que defendia a introdução da ciência e da magia natural nas instituições universitárias, empenhou-se tanto quando Dell e Winstanley para que elas parassem de formar sacerdotes.[49]

Os pregadores mecânicos propuseram-se a democratizar a religião. Qualquer homem ou mulher que recebesse a inspiração divina poderia pregar, de preferência a algum teólogo com diploma mas sem a inspiração. Os cientistas radicais adotaram uma atitude parecida com relação à medicina. As décadas revolucionárias, escreveu John Heydon em 1664, "permitiram que operários que costuravam meias, sapateiros, molciros, pedreiros, carpinteiros, alveneiros, armeiros, carregadores, copeiros, etc, escrevessem e ensinassem astrologia e medicina".[50] Nicholas Culpeper, boticário e republicano confesso, acusado de seeker e ateu, dirigiu uma campanha contra o monopólio exercido pelo Colégio dos Médicos análoga à que Winstanley, Webster e Dell faziam contra as universidades. Culpeper traduziu para o inglês o texto sagrado do Colégio, a *Pharmacopoeia Londinensis*, para que as receitas médicas ficassem ao alcance até dos mais pobres. Esperava que assim cada homem se tornasse seu próprio médico, da mesma forma que a tradução da Bíblia fizera de cada homem o seu próprio teólogo (e, como Lilburne esperava, que cada homem pudesse tornar-se seu próprio advogado).[51]

Clarkson praticou a astrologia por um certo tempo; Coppe e Walwyn, depois de 1660, fizeram da medicina a sua profissão. Winstanley certamente conhecia a tradição de Paracelso, a quem deve a antítese luz/trevas que perpassa o seu pensamento assim como o de Clarkson, de Bauthumley e dos quacres, Filhos da Luz.[52] Winstanley talvez tenha aprendido na mesma fonte que "conhecer os segredos da natureza é conhecer as obras de Deus", sendo "os segredos da natureza" um termo recorrente nessa tradição filosófica.[53] Também parece que Winstanley sabia alguma coisa de anatomia, sabendo localizar corretamente o pericárdio.[54] E George Fox sempre manifestou grande interesse pela medicina.

A Revolução, que começara na onda de indignação popular contra as sentenças cruéis infligidas ao reverendo Henry Burton, ao

advogado William Prynne e ao médico dr. Baswick, terminou pondo no pelourinho as três profissões — teologia, direito e medicina — que, afirmou Fox, tinham abandonado a sabedoria, a fé e a justiça divinas. Os pastores da Igreja oficial logo se converteram nos mais severos inimigos dos radicais. Os advogados, médicos, cirurgiões, boticários, mestres-escolas, "os novos grupos profissionais", que prosperavam graças à demanda crescente de seus serviços junto às classes médias, "vieram a formar um dos elementos dominantes, e às vezes o predominante, nas comissões do Parlamento nos condados".[55] A pequena nobreza rural, privada de seus poderes tradicionais, odiava-os, porque eles estavam consolidando a Revolução; os radicais, desapontados, odiavam-nos, porque eles impediam um maior avanço revolucionário. Os radicais terminaram por reivindicar o direito dos mecânicos não só a pregar como também a medicar, advogar e julgar. E Winstanley levou esses princípios ainda mais longe, propondo um exército não-profissional formado por cidadãos, sempre a postos para repelir toda ameaça à liberdade republicana.[56]

3 UNIVERSIDADES

A visão radical incluía uma reforma no sistema educacional, implantando neste algo próximo do ideal de Comênio: educação universal em língua vernácula para os dois sexos até a idade de 18 anos, mais seis anos de universidade para os melhores alunos. "No reino inteiro eles debatem apaixonadamente a reforma das escolas", escreveu Comênio em 1641, "para que todos os jovens, sem nenhuma exceção, sejam instruídos".[57] Durante a Revolução uma nova universidade foi aberta, em Durham, e propôs-se o estabelecimento de outras, em Londres, York, Bristol, Exeter, Norwich, Manchester, Shrewsbury, Ludlow, na Cornualha, em Gales e na ilha de Man; também houve projetos para a ampliação do número de escolas.[58] No País de Gales, aliás, abriu-se bom número de novas escolas. Lawrence Stone acredita que tenha havido "grandes progressos na alfabetização das classes inferiores durante as décadas revolucionárias".[59] Em 1648 William Petty defendeu a instituição de "colégios de artesãos", onde mecânicos de reconhecida competência seriam subvencionados para desenvolver experiências, bem como

"oficinas literárias' para crianças pobres.[60] William Dell queria que em todos os burgos e aldeias houvesse escolas; em todas as cidades, escolas secundárias; em todas as grandes cidades, universidades. Os estudantes universitários trabalhariam, em tempo parcial ou em dias alternados, para ganhar a vida, em algum ofício útil.[61] Também Winstanley era favorável à educação universal, sem acepção de classe ou sexo, que deveria ser combinada com o trabalho manual para garantir que não surgisse uma classe privilegiada de eruditos ociosos, "a qual ocasiona todos os problemas que existem no mundo".[62]

Dell igualmente criticou o papel social desempenhado pelas universidades, dizendo que "toda a teologia está assim envolta no saber humanista só para impedir que o comum do povo a estude e a entenda, e para fazer que ele espere do clero tudo o que é teologia, o qual por sua educação teve acesso ao saber humanista que faz tão completa falta ao povo comum". Desse engaste da teologia no saber humanista "segue-se uma conseqüência triste porém inexorável: quem não tem acesso ao saber humanista necessariamente também carece de ciência divina; e então como é que os pobres e simples, que vivem de ofícios honestos, e não dispõem de lazer para estudar esse saber humanista, como é que eles farão para ser salvos?".[63] Na mesma linha disse Winstanley: "O clero astuto sabe que, se conseguir enganar o povo com a sua doutrina teológica, convencendo-o a só querer riquezas, paraíso e glória depois da morte, então ele [clero] terá a terra inteira para si, e o povo assim enganado como seu servo".[64]

Vê-se como as universidades ocupavam uma posição essencial na sociedade seiscentista. Elas formavam os formadores de opinião, os homens especializados na persuasão. Para os radicais elas pareciam encarnar e justificar os próprios fundamentos de uma sociedade baseada na propriedade: a saber, que todos os ingleses pertencessem à Igreja nacional, querendo-o ou não; que somente os cavalheiros educados nos clássicos tivessem permissão para pregar. Em conseqüência as universidades pareciam opor-se a um dos fundamentos mesmos da doutrina protestante, a tese do sacerdócio de todos os fiéis, restringindo-o aos clérigos educados. Por essa razão os brownistas e barrowistas do tempo de Isabel diziam que as universidades eram "a melhor guarda do trono do Anticristo".[65] O que aconteceu de novo durante as décadas revolucionárias foi que essas ideias foram abertamente discutidas, tanto pelos radicais de

formação intelectual quanto por pregadores operários, um dos quais teria dito, em 1647, "que as universidades são do diabo, e o saber humanista é da carne".[66] Roger Williams, Erbery, Coppin, Robert Norwood, Fox, Nayler, Farnsworth, Samuel Fisher e John Webster concordavam com Winstanley e Dell: as universidades não deveriam servir mais de centro de formação para o sacerdócio.[67] Hugh Peter propôs uma solução intermediária, sugerindo que se "tirassem rapazes religiosos das oficinas", os quais seriam selecionados para um treinamento superior — provavelmente numa faculdade de Oxford, especificamente reservada para esse propósito. Mas esclarecia que esse treinamento *não* poderia concentrar-se nas "artes e línguas".[68]

"As universidades", escreveu Thomas Hobbes, "são a fonte da doutrina civil e moral que depois os pregadores e a pequena nobreza agrária ... aspergem sobre o povo". Por conseguinte "a instrução do povo depende completamente de ser correta a educação que os jovens recebem nas universidades". Essa análise sucinta do papel social das instituições de ensino superior, na Inglaterra de meados do século XVII, ajuda-nos a entender a hostilidade dos radicais a elas, ainda mais se lembrarmos outra frase de Hobbes: "uma universidade é uma excelente serviçal do clero".'" É óbvio que quem defendia a supressão da Igreja estatal, dos dízimos e dos benefícios do clero necessariamente também defenderia a reforma das universidades, cuja principal função era treinar pastores destinados a ocupar esses benefícios. Aqueles que pensavam que, "se Cristo chama um homem e lhe infunde o seu espírito, isto. e só isto, o converte num sacerdote"[70] obviamente considerariam irrelevante o conhecimento de latim, grego e hebraico, e pervertida toda a função e propósito de Oxford e Cambridge. O sapateiro How, lorde Brooke, Roger Williams, Henry Denne. Richard Overton, William Walwyn, Edmund Chillenden, Gerrard Winstanley, William Dell, John Milton, Roger Crab, Richard Coppin, John Canne, Henry Stubbe, George Fox, Richard Farnsworth e Samuel Fisher tinham, todos, essa opinião.[71]

"Um dos erros mais grosseiros dentre os que prevaleceram, reinando o Anticristo", disse Dell à sua congregação de Cambridge, em 1651, "consistia em afirmar que as universidades são a fonte dos ministros do Evangelho", ou, ainda, que o clero deve constituir uma casta à parte."[2] Contudo, se as universidades parassem de treinar uma casta privilegiada de clérigos, e se dispusessem a servir os

interesses seculares da República, então um reformador religioso como Dell poderia concordar com reformadores seculares do naipe de John Hall e Noah Biggs, e defender o estudo da anatomia e da "química mecânica, a serva da natureza, que superou as outras seitas filosóficas", bem como reclamar uma revisão completa das velhas experiências e tradições.[73] John Webster queria que a astronomia, a magia natural, a química, a astrologia e a medicina fossem estudadas nas universidades. Sabia que por todos os seus esforços ele seria acusado de "leveller consumado", embora denunciasse esse monstro de várias cabeças.[74] E tinha razão: John Wilkins, Seth Ward e Thomas Hall acusaram-no, todos, de leveller.[75] Winstanley, que sentia que "os segredos da criação foram trancados debaixo da papagaiada tradicional das universidades e colégios de eruditos",[76] tinha muita esperança de que tais estudos prosperassem rapidamente em sua república ideal. Nela, as funções de pastor, médico e advogado seriam assumidas por um único membro eleito da paróquia, provavelmente sem nenhuma formação especial, que uma vez por semana dirigiria debates em filosofia, medicina, história e temas cívicos.[77]

É uma triste ironia da história: a especialização do conhecimento, em escala nunca antes vista, começou quase exatamente ao mesmo tempo em que Winstanley assim propunha uma democratização e ampla difusão de todo o saber. Os últimos dos polímatas (esses sábios que estudavam várias matérias) morriam enquanto Winstanley pensava em estabelecer um pequeno polímata em cada paróquia. O seu projeto não era contudo inteiramente utópico, já que se ligava aos planos comenianos de coleta e difusão de informações, inclusive a científica e a que versava sobre invenções. Não podemos dizer que a proposta de Winstanley fosse inviável; podemos dizer, apenas, que jamais foi testada.

A Restauração permitiu a sobrevivência das universidades, praticamente inalteradas, a despeito das ideias científicas novas que as haviam invadido durante a Revolução. Mas essa imobilidade, numa sociedade que passara por uma revolução, significava uma modificação em seu papel social. Elas conservaram relações estreitas com a Igreja Anglicana, embora esta tivesse perdido sua posição de monopólio em matéria religiosa. Também conservaram a ênfase nos clássicos, embora o latim não fosse mais a fonte principal de informação científica, ou a língua da comunicação científica internacional, ou sequer a língua efetivamente empregada pelas profissões

de elite, a teologia, o direito, a medicina.[78] Dessa forma Oxford e Cambridge se isolaram da principal corrente da vida intelectual inglesa e mundial, estagnando-se — ao passo que os não-conformistas, excluídos das universidades, desenvolveram em suas academias dissidentes uma cultura igualmente unilateral — utilitária, provinciana, sectária. O fosso que Winstanley tanto queria vencer, entre especialistas eruditos e inúteis, e homens ativos e sem instrução, manteve-se. Na sociedade proposta por Winstanley as duas culturas ter-se-iam fundido numa única.

Não somente a Inglaterra ingressou na Revolução Industrial com uma elite dirigente que nada sabia de ciência, como os próprios cientistas da Royal Society abandonaram os projetos "entusiásticos" dos radicais, para quem todos deviam ter iguais oportunidades de educação. Dessa forma não foram aproveitadas as reservas de talento científico existentes nas classes inferiores, e que tais projetos pretendiam incentivar, e "a Inglaterra entrou na era tecnológica com uma população malpreparada para tirar a máxima vantagem de seus recursos".[79]

CAPITULO 15

BEIJOS VIS E SEM VERGONHA

É fato curioso que, a cada grande revolução, volte à cena a questão do "amor livre". Para alguns é um progresso revolucionário, que os liberta de velhos grilhões, não mais necessários; para outros, é uma doutrina bem-vinda, que se aplica muito bem a tudo o que é relação livre entre homem e mulher.

Friedrich Engels, "The Book of Revelation". *in Progress*, II, 1883.

1 A REVOLUÇÃO SEXUAL PURITANA

Numa das numerosas historietas de ranters procurando o pecado à luz do dia com o auxílio de uma vela, a dama acabava por encontrá-lo, para sua grande satisfação, na braguilha de um cavalheiro.[1] Para os puritanos daquela época, como para os de hoje, "pecado" geralmente significava sexo. A revolução sexual que teve um importante papel no advento da ética protestante procurou substituir o casamento de conveniência (que deixava o amor fora do matrimônio) por uma associação monogâmica, ostensivamente baseada no amor recíproco, e uma associação econômica na direção dos negócios da família. A mulher subordinava-se ao marido, porém não era sua escrava. A dissolução dos mosteiros e conventos simbolizava a substituição do ideal celibatário ("castidade fétida", como disse o bispo John Bale)[2] pela ideia de uma castidade dentro do casamento. O padrão duplo de conduta sexual foi substituído, pelo menos em teoria, por um padrão único de moral, válido para ambos os sexos.

Com algum exagero já se afirmou que essa revolução teria sido mais importante até do que a Grande Rebelião dos anos 1640.[3] Ela

demorou muito para se completar — se é que já se completou. Porém os decênios revolucionários presenciaram uma sensível aceleração desse processo de mudanças no amor e na família, e até algumas tentativas de instaurar formas mais avançadas de relacionamento. Os historiadores da literatura nos ensinaram muito sobre as controvérsias a respeito do casamento e da posição feminina no teatro do rei Jaime. Em linhas gerais podemos dizer que o teatro popular, para o qual Shakespeare escrevia, era favorável ao casamento monogâmico por amor; já o teatro da *coterie* aristocrática exprimia atitude mais cínica e desdenhosa em relação às mulheres.[4] Essa distinção pode ser atribuída, basicamente, a um aumento de importância das famílias de dimensão média, tanto em meio urbano quanto rural, nas quais a mulher ocupava o papel análogo ao de um sócio — embora minoritário — numa empresa.

Os proprietários rurais, até os Harlowe de Samuel Richardson no século XVIII, obviamente consideravam o casamento como uma transação imobiliária importante demais para ser decidida por simples crianças: este é um tema constante em muitos desses livros intitulados *Advice to a Son* (Conselhos a um filho), tão populares junto à pequena nobreza do campo naquela época, possivelmente porque a moral estava mudando, e por isso os pais pensavam que seus filhos necessitavam de conselho. Mas nem todos os filhos eram românticos. Os termos do pedido de casamento formulado por Edmund Verney, em 1661, são de gelar o coração: "Cada um de nós é a melhor escolha que o outro tem na Inglaterra", disse ele à dama com quem se queria casar, "porque a melhor parte de nossas terras é contígua".[5] Na tradição medieval que C. S. Lewis tão bem reconstituiu,[6] os poetas das quatro escolas londrinas de direito, os Inns of Court,* ainda consideravam que a satisfação sexual devia ser procurada fora do matrimônio.

(*) No sistema da *common law* não existia ensino de direito nas universidades ou em escolas especialmente destinadas para esse fim. Desde pelo menos o século XIV — época em que se consolida a *common law* —, o direito aprende-se pela frequentacão dos tribunais. Os jovens fidalgos e nobres (que precisam conhecer "a lei da terra" porque ela não é só a lei vigente no país, é a lei que trata das questões de propriedade fundiária) vão a Londres, onde ficam morando em uma de quatro hospedadas, os Inns of Court, destinadas a esses aprendizes de advogado. Lá eles dormem e tomam suas refeições, cada mesa sendo presidida por um advogado mais experiente que, portanto, dirige as discussões e conversas deles sobre os pontos que observaram assistindo aos julgamentos. Obviamente, também não existe exame ou diploma, da mesma forma que não há currículo ou sequer, antes de uma certa data, manual; o que eles têm é uma experiência que, finalmente, os capacitará a proceder em juízo. Note-se que esse sistema informal de aprendizado, em vez de democratizar o acesso ao saber, na verdade o torna difícil, porque restrito a quem tem posses; e os julgamentos são pronunciados em *law French*, uma corruptela do antigo franco-normando, de modo que a maior parte do povo não tem como entendê-los. (N. T.)

Que os lojistas se casem, e esses pobres
Que perdiam, no comércio, o tempo caro
Em bicos opressivos.

dizia um personagem de uma das peças de Davenant, provavelmente encenada em 1639.[7] Enquanto existiu a Corte de Tutelas, o casamento de um vassalo direto da coroa (e quase todos os maiores proprietários de terra o eram) não podia ser mais que uma transação econômica. A abolição dessa Corte, em 1646, deve ter aumentado as condições para que um herdeiro ou herdeira fizesse sua própria escolha. Como assinalou J. Harrington, sob esse aspecto "a camada inferior" tinha muito mais liberdade do que a aristocracia e a pequena nobreza.[8] Assim, alguns dos aspectos menos atraentes da ética matrimonial puritana devem ser vistos à luz do que os pregadores (e os dramaturgos populares) contestavam. A condenação da infidelidade conjugai e a intenção de aplicar penas bastante severas contra o adultério faziam parte da luta contra o casamento por dinheiro e a favor do matrimônio contraído por amor.

Sob muitos aspectos a situação jurídica das mulheres era inferior à dos homens. O marido que assassinasse a esposa era apenas enforcado, enquanto a mulher que matasse seu marido ainda era queimada viva. A mulher que cometesse a indecência de sentar-se no mesmo banco que seu marido, durante o culto, estava sujeita a penas impostas pelos tribunais eclesiásticos.[9] Contudo a condição feminina ia melhorando, principalmente em Londres, como é óbvio. Na capital quem chamasse uma mulher de "puta" podia ir a juízo, e espancar a própria esposa já constituía delito.[10] (Os mercadores holandeses ficavam horrorizados com o hábito inglês de bater na esposa; mas é bom dizer que em Yorkshire essa prática já era malvista.[11]) A situação das mulheres era bem melhor na prática do que

na teoria, já que o direito ainda não se adaptara às mudanças econômicas. John Chamberlain, solteiro, escrevia: "Na Inglaterra uma esposa *de jure* não passa do primeiro dentre os criados, não possuindo nada mais, em sentido próprio, do que uma criança"; porém *"de facto* a sua condição é a melhor do mundo, tão boa é a disposição dos ingleses face a suas esposas". Os italianos diziam que a Inglaterra era o paraíso das mulheres, o purgatório dos criados, o inferno dos cavalos.[12] "As esposas inglesas", queixava-se o antiquado John Smyth, "exigem mais liberdade e tendem a ser mais dominadoras do que as estrangeiras".[13] Um visitante russo, que esteve em Londres entre 1645 e 46, confirmava que as mulheres mandavam nas casas e nos maridos; acrescentava também que elas eram mais honestas que em outros países.[14] Porém, para uma mulher, a completa independência exigiria que ela rejeitasse o seu sexo e se pusesse fora da sociedade; a heroína da peça de Middleton *The Roaring Girl* (A atrevida) vestia-se como homem e defendia-se com uma espada.

A nova ética refletia-se na doutrina puritana da mulher como companheira, na insistência nos direitos da esposa (embora subordinada) dentro da associação familiar, no casamento por amor e na liberdade de escolha reconhecida aos filhos (desde que não desrespeitassem a opinião de seus pais).'[5] Algumas ressalvas têm de ser feitas, é claro, porque o puritanismo jamais foi um credo monolítico. Ideias velhas demoram a morrer: a identificação do adultério com o roubo, baseada em ser a mulher propriedade do marido, ainda se encontra em muitos teólogos apreciados pelos puritanos, tais como Bullinger e outros.[16] Contudo, já William Gouge, no seu influente livro *Of Domesticall Duties* (Dos deveres domésticos), afirmava com muita clareza que o adultério do marido é tão condenável quanto o da mulher: ele não admitia diferença de moral entre os sexos, nem William Perkins, nem Daniel Rogers. Gouge instava os rapazes a se casarem por amor. Daniel Rogers praticamente incitava os jovens a resistirem, se os pais se recusassem a autorizar o seu casamento com o eleito de seu coração.[17] Eva, observava Thomas Goodwin, saiu da costela, quer dizer, do lado de Adão — não de seu pé.[18] E Sibbes tinha alguma razão quando perguntava: "Desejaríeis um governo mais moderado que o de um marido? pode não ser a completa igualdade, mas se aproxima desta tanto quanto é possível".[19] Essa doutrina tinha elementos para atrair os

constitcionalistas moderados, assim como o patriarcalismo se casava bem com o direito divino dos reis.

Milton ficou muito surpreso, como também nós, ao ver quantos teólogos protestantes dos primórdios aprovavam o divórcio,[20] insistindo alguns deles na igualdade de direitos para a mulher nesse campo — era o caso do bispo John Hooper e de *The Reformation of the Ecclesiastical Laws* (A reforma das leis eclesiásticas).[21] Na Nova Inglaterra puritana o divórcio era mais fácil do que na velha metrópole.[22] Por isso Hugh Peter não era um completo original, em 1651, quando defendeu o divórcio junto com o casamento civil; esse último, aliás, já tinha sido proposto em Parlamento no ano de 1576.[23] Assim uma estrutura da família adequada à sociedade industrial precedeu na Inglaterra, e quem sabe favoreceu, a Revolução Industrial. Esse fenômeno parece ter certa analogia com o descrito por Keith V. Thomas — o fato de que "a magia perdeu os seus atrativos antes mesmo de serem inventadas as soluções técnicas adequadas para ocuparem o seu lugar".[24]

As mulheres desempenharam papel de destaque nas seitas heréticas da Idade Média, e essa tradição retornou à superfície na Inglaterra revolucionária. As seitas admitiam que as mulheres participassem da direção das Igrejas e às vezes até que pregassem.[25] Elas tinham o direito de voto na igreja de Hugh Peter, em Rotterdam, nos anos 1630.[26] Nas páginas de Thomas Edwards quantas mulheres aparecem pregando, e que horror elas lhe inspiram: "Se isso for tolerado", lamenta ele, "ninguém mais terá paz na família, nem conseguirá mais ser obedecido pela esposa, ou filhos, ou criados" — receio bastante freqüente em seus textos.[27] Um teólogo respeitável como Samuel Torshell pôs o dedo na ferida ao afirmar, em 1645, que não havia diferença entre homens e mulheres em estado de graça. "A alma não conhece diferença de sexo."[28] Impecável no plano teológico, essa afirmação era imprudente no plano social, em plenos anos 1640. Fox apenas levou essa ideia um pouco adiante ao perguntar: "O espírito de Cristo não poderá falar tanto na mulher quanto no homem?".[29] Porém as sectárias não se limitaram a pregar, por pior que isso fosse; elas ameaçaram trazer a subversão também ao casamento. Matrimônios desiguais eram o jugo do Anticristo, diziam; uma mulher podia repudiar um marido anticristão, um marido rejeitar uma esposa anticristã. Foi o que fez a sra. Attaway, na companhia de William Jenny.[30]

Os familistas do tempo da rainha Isabel se divorciavam da mesma forma que se casavam: fazendo um simples comunicado à sua congregação. Antes de 1640 tais costumes eram mantidos ocultos por seitas que existiam precariamente, na clandestinidade ou no exílio. Mas, durante a Revolução, foram praticados e defendidos em público — e o impacto causado na sociedade foi profundo. Keith Thomas aponta algumas conseqüências dessa defesa ampla e aberta da igualdade das mulheres em matéria religiosa. Se o endosso religioso à autoridade do pai na família, ou à paternidade do rei sobre o seu povo, é retirado, então o conjunto da sociedade e todas as suas instituições ficam expostos a uma profunda revisão, a ser efetuada do ponto de vista da luz interior, da razão, do direito natural, do consentimento popular, do interesse comum. Thomas cita críticas feitas durante a Revolução, algumas delas por mulheres, contra a limitação de suas oportunidades educacionais, o seu confinamento aos afazeres domésticos, a sua sujeição aos maridos e as injustiças de um matrimônio reduzido a mercadoria.[31]

Em 1641 a sra. Chidley afirmou que, assim como o magistrado não tem direito a controlar a consciência de um homem, este não tem o direito de controlar a de sua mulher.[32] O pentamonarquista John Rogers proibia os homens de desprezar as mulheres "ou de lesá-las em sua liberdade de votar e discutir os assuntos comuns. Às mulheres eu digo o seguinte: peço que não sejais muito atrevidas" (como, ao que dizem todos os relatos, era a sua mulher); "nem tampouco muito retraídas — defendei com firmeza a vossa liberdade ... Não deveis, pelo silêncio, trair vossa liberdade".[33] Os quacres — seguindo nisso o exemplo dos familistas e de alguns batistas — chegaram a praticar o casamento mediante comunicado à congregação, sem qualquer outra cerimônia civil ou religiosa. Winstanley defendeu a adoção de um procedimento análogo.[34] Os quacres também abandonaram a promessa que a mulher fazia de obedecer ao seu marido, já que na nova vida os dois cônjuges seriam tão iguais quanto tinham sido antes do pecado original. George Fox, ao casar-se com Margaret Fell, prometeu não interferir nos bens da noiva, para espanto dos advogados.[35] Gerrard Winstanley assim resumiu na sua comunidade ideal o que de melhor havia nas correntes radicais do protestantismo: "todo homem, toda mulher terá plena liberdade de desposar o seu amado ou amada, se conseguir ter o amor e afeto dessa pessoa com quem se quer casar. E não haverá

nascimento ou dote que impeça o enlace, pois todos pertencemos à mesma família: a humanidade". A despensa comunal, acrescentava ele, com um toque de realismo, fornecerá dotes aos noivos.[36]

Devemos acrescentar a isso tudo o efeito libertador da supressão dos tribunais eclesiásticos, e portanto de toda a supervisão que existia sobre a vida sexual das pessoas comuns, o que lhes permitia "esvaziar a bolsa do povo ... com base numa suspeita infundada de comportamento impudico".[37] Pode ser que nem todas as suspeitas fossem infundadas. Sabemos que pelo menos uma de cada três noivas, na Inglaterra do século XVII, casava-se grávida; e que a bastardia era mais freqüente na Inglaterra do que na França.[38] Um historiador recente, que aborda a reforma do direito efetuada durante o período republicano, vê os anos revolucionários como um período de maior liberdade frente aos controles morais do que o período anterior ou o posterior. A lei de 1650 contra o adultério, afirma Donald Veall, não chegou a ser aplicada.[39] Desde essa ocasião o "pecado" deixou de ser crime. Bem cedo, aos olhos dos ranters, as relações sexuais fora do matrimônio também deixaram de ser pecaminosas. "O vício, estes últimos anos", escreveu Fuller em 1647, "manteve casa aberta na Inglaterra ... Não há castigo para o adúltero, nem pelourinho para o bêbado, nem açoites para o autor de pequenos furtos".[40] "Na igreja do capitão Chillington [*SIC*]", zombava Erbery, "não há penitência nem banco onde fiquem expostos os homens que se deitam com suas empregadas".[41]

Outra maneira pela qual os tribunais eclesiásticos extorquiam dinheiro, no dizer de Edmund Hall, era impondo multas a quem se casasse sem autorização da Igreja. A emissão de licenças matrimoniais, conta-nos R. A. Marchant, foi "uma indústria em plena expansão" durante os anos que precederam 1640. Elas não eram baratas. De 509 licenças concedidas na diocese de Norwich, entre 1636 e 37, apenas 13 custaram menos do que três *shillings* e meio. Em York, na mesma década, o preço médio era de dez *shillings*. Tais licenças eram, pensa Marchant, um símbolo de posição social acessível somente às classes altas e médias; esse fato deve ter contribuído para que os pobres desprezassem o casamento celebrado na igreja.[42]

As décadas revolucionárias conheceram uma liberação fantástica de temas em discussão, entre os quais a relação dos dois sexos. Além de Milton muitos outros defenderam a liberdade de

divórcio (Hugh Peter, a sra. Attaway). Francis Osborne debateu a poligamia e um tipo de casamento efetuado por contratos anuais e renováveis;[43] o republicano Henry Nevile, discípulo de Harrington, que foi acusado de ateísmo e blasfêmia no Parlamento Rabo em 1659, descreveu em seu *The Isle of Pines* (A ilha dos pinheiros, 1668) uma utopia poligâmica em que todos eram muito felizes.[44] Petty e outros discutiram "o casamento californiano", interessantes combinações sexuais de 1 + 4 e de 5 +1 +1.[45] John Hall defendeu a causa do nudismo feminino, não (como se dizia que entendiam os adamitas) como símbolo de uma inocência recuperada, porém porque a nudez seria menos provocante do que as roupas que as mulheres trajavam — uma ideia que devia alguma coisa aos relatos que chegavam do Novo Mundo, popularizados por Montaigne e, na Inglaterra, por Robert Burton. John Bunyan concordou com isso.[46] Em 1647 George Fox encontrou um grupo que sustentava que as mulheres não têm alma, "acrescentando eles levianamente: feito gansos".[47] Os muggletonianos pensavam que no céu seremos

> Todos varões, e feitos não para procriar, Mas no
> êxtase viver de um divino avatar.[48]

Robert Herrick, solteiro, realista e antipuritano, rezava para que Deus lhe desse "uma esposa sem cultura".[49]

2 SUPERAR A REVOLUÇÃO SEXUAL PURITANA

Quando chegamos aos ranters vemos algumas conseqüências dessas teorias. John Robins deu aos seus discípulos permissão para que trocassem de mulheres e maridos — e, "para dar um exemplo", trocou a sua.[50] Lawrence Clarkson levou isso a uma doutrina de completa liberdade sexual, e Abiezer Coppe conduziu a ofensiva ainda mais longe, contestando a própria família monogâmica. "Abandona teus fétidos deveres familiares", escreveu ele. Coppe nunca deixa muito claro quando está falando em seu próprio nome ou em nome de Deus (se é que para ele essa distinção fazia sentido). Mas a passagem que se segue parece ser de Deus: "Abandona isso, ou, se nada mais puder levar-te a isso, eu mesmo, quando menos o esperares, farei que teu próprio filho ... se deite com uma puta ... ante teus olhos". Devemos tornar-nos como crianças pequenas : "e

para uma criancinha dessas, a nudez é tão boa como as vestes; ... ela não conhece o mal". Coppe parece agora voltar a falar em seu próprio nome, advertindo-nos que se limita a insinuar, na passagem seguinte:

> Os beijos são contados entre os transgressores — coisas vis — pois bem! por vis blasfêmias e diabólicas maldições (como eu as considerava em meu tempo de santidade carnal) e por beijos vis e sem vergonha (como então eu os considerava) a minha santidade maldita foi confundida ... E mais uma vez, por beijos licenciosos, os próprios beijos foram confundidos; e beijos carnais foram transformados no carro de fogo que me ergueu até o seio do ... Rei de Glória ... Eu posso beijar e abraçar as mulheres, e amar a esposa do meu próximo como a mim mesmo, sem com isso pecar.[51]

Coppe foi obrigado a retratar, entre outros erros, as teses de "que o adultério, a fornicação e a impureza não constituem pecado", e de "que ter mulheres em comum é coisa legítima".[52]

Para Clarkson o ato adúltero não se distinguia da oração: tudo dependia, apenas, da intenção de quem o cometia. "Para o puro todas as coisas, isso mesmo, todas as coisas, são puras", ele insistia, inclusive o adultério.[53] Isso ele escreveu em 1650; dez anos depois, fazendo um balanço de seus passados princípios ranters, Clarkson assim os descreveu: "Nenhum homem podia libertar-se do pecado, até ele cometer tudo o que é pecado como se não o fosse ... Até que te deites com todas as mulheres como se fossem todas elas uma só mulher, e sem julgares isso pecado, tudo o que fizeres será pecado ... Nenhum homem poderia atingir a perfeição a não ser por essa via". Em 1659 Clarkson denunciava os "ranters demoníacos", que fazem de Deus "uma capa para toda a sua luxúria lasciva"; dizem que "para eles todas as mulheres são uma só mulher", e continuam a praticar o que ele próprio antes havia pregado. Contudo, no começo da década Clarkson não sentia tais escrúpulos. "Muitas mulheres de elevada posição vieram a minha residência buscar conhecimento", conta-nos ele, "porém isso terminou se transformando em prática tão comum que toda a escória e a ralé ali vieram para se entregar ao vício".[54] (Clarkson está escrevendo após a sua conversão aos muggletonianos: não há dúvida de que o seu tom seria muito diferente, antes disso. Mas no tocante aos fatos não há razão para não lhe darmos crédito.) A sua vida itinerante dava-lhe

oportunidades e permitia que fugisse facilmente de relações que se tornassem inconvenientes. Os historiadores talvez não tenham refletido ainda o suficiente sobre o papel da mobilidade social e geográfica como fator de libertação, inclusive sexual, e isso especialmente para as mulheres.[55]

Pois na época parece que não havia o menor problema em um casal se juntar e perambular país afora, pregando e (ao que parece) vivendo da hospitalidade de seus correligionários ou daqueles a quem conseguisse converter. Assim viviam, por exemplo, William Franklin e Mary Gadbury. A única coisa que os fez notados (e a única razão por que conhecemos a sua história) é que Mary Gadbury, que não sabia assinar o próprio nome, acreditava que Franklin era o seu Senhor e Cristo, e por isso dizia ser a Esposa de Cristo. Naturalmente isso despertou a atenção pública. O pecado, respondeu Mary a um pastor que a interrogou, desaparece quando o homem e a mulher se encontram em Cristo. Ao ser julgada em Winchester, no mês de janeiro de 1650, Mary Gadbury afirmou ao tribunal que "ela não se juntou a ele de maneira desonesta, porém vendo-o como alguém que sentia com ela a sua miséria; ouvindo isso, a corte rompeu em gargalhadas ... Sentia com ela, sentia-a muito mesmo". Franklin, um cordoeiro cuja "linguagem se conformava por inteiro ao dialeto dos familistas", não colocou maiores dificuldades para renunciar à sua pretensão de ser o Cristo; Mary Gadbury, já indignada com essa traição, sofreu ainda a humilhação suplementar de ser açoitada.[56] Bunyan conta que ouviu pessoalmente, "nos dias de Oliver", um homem aconselhar uma moça a quem tentava seduzir, "para que cometesse impurezas com ele", a dizer, "quando fores intimada em juízo, que estás grávida do Espírito Santo".[57]

É claro que a maior parte dessas histórias são narradas de um ponto de vista hostil, e existem muitas representações gráficas de orgias ranters feitas por panfletários que já tinham dominado essa técnica do moderno jornalismo sensacionalista que consiste em condenar e excitar ao mesmo tempo.[58] Clarkson, no seu período batista, foi acusado por um comitê parlamentar de condado de manter relação sexual com uma "irmã", a pretexto de batizá-la por imersão, à noite. Clarkson tinha muita presença de espírito e assim foi rápido na resposta: "Certamente a vossa experiência vos ensina o contrário, ou seja, que dentro d'água a natureza tem pouco desejo de copular"

— "ao que eles riram".[59] Acusações de mesmo naipe foram dirigidas contra muitos outros radicais: assim, havia uma canção bastante popular, sobre um quacre que praticava o sexo com animais. Um comitê solenemente relatou ao Parlamento, em 1656, que os princípios de Nayler lhe permitiam deitar-se "com qualquer mulher de seu gosto".[60] Coppe, de acordo com uma fonte ainda menos confiável, "costumava deitar-se na cama com duas mulheres ao mesmo tempo".[61]

Não precisamos levar a sério nenhuma dessas histórias, embora seja certo que Coppe gostava de escandalizar. E devemos também ter em mente que muitos atos dos radicais tinham, acima de tudo, uma dimensão simbólica. Se os homens e mulheres acreditam que "já atingiram em Cristo aquela perfeição que haviam perdido em Adão", então é lógico, apesar dos riscos de resfriado, concluir que "eles podem andar tão nus quanto ele fazia, e viver acima do pecado e da vergonha".[62] Também recordamos as inúmeras ocasiões em que quacres absolutamente respeitáveis "andaram nus em sinal" de alguma coisa, portando apenas um paninho à volta dos rins para garantir um mínimo de decência. Mas o cerne de verdade que emerge disso tudo é que os ranters proclamaram sistematicamente o direito do homem natural a portar-se segundo a natureza. E alguns deles infringiram deliberadamente, em palavras e atos, as proibições que a ética protestante estava impondo. Clarkson defendia uma espécie de filosofia do amor livre,[63] e dispomos de documentação suficiente para corroborar a observação de John Holland: "Dizem eles que um homem estar atado a uma mulher, ou uma mulher a um homem, é fruto da maldição; mas também dizem que nos libertamos da maldição, e que por isso temos a liberdade de gozar de quem quisermos".[64] Há registros de que o tenente Jackson, então na Escócia, teria afirmado em maio de 1650 que, se não tivermos a liberdade de manter uma relação sexual com a esposa de outro homem, é porque a criatura de Deus está escravizada; pois, dizia ele, tudo o que as criaturas praticam é por impulso e ação de Deus.[65]

Já naquela época teria sido difícil — quanto mais hoje — avaliar nesses atos o que resultava simplesmente de um desejo reprimido de exibir-se e o que constituía simbolismo utilizado, com toda a seriedade, para fins de propaganda. Em 1652 uma dama se despiu por completo durante um ofício religioso, gritando: "Venha a Ressurreição!". O incidente mereceu registro porque teve lugar na

capela de Whitehall; atos desse tipo eram mais freqüentes em assembleias de ranters ou quacres.[66]

Os ranters facilmente passavam para a atitude que parecia a mais oposta à sua: o ascetismo. Fox jejuou por dez dias, Miles Halhead durante uma quinzena, Nayler um dia ou dois mais que ele. James Parnell morreu das conseqüências de um jejum de dez dias. Anna Trapnel ficou sem comer doze dias, Sarah Wight — ao que se conta — 53 dias.[67] Fala-se que John Pordage teria dito que o matrimônio é coisa muito ímpia e que é indecente a mulher ter filhos de seu próprio marido. Ele também foi acusado, com muita lógica, de ter uma filha ilegítima e de defender a poligamia — embora dissesse preferir a virgindade ao casamento.[68] O ascetismo quacre deu origem da certos relatos, segundo os quais "os quacres se negam a ter filhos". George Fox "nunca pensou em coisas tais" como "a procriação de filhos": "Eu julgava esse tipo de coisa indigno de mim".[69] Winstanley, que nada tinha de ascético, propôs um argumento de peso contra "essa excessiva comunidade de mulheres que se chama *ranting":*

> A mãe e a criança gerada dessa maneira são quem mais sofrerá com isso, pois o homem irá embora e as abandonará, e por ela não terá maior consideração do que por qualquer outra mulher ... depois que teve o seu prazer. Portanto acautelai-vos, mulheres, porque essa prática ranter não é o poder que revigora a criação, é o poder que a destrói... Eles, procurando a sua liberdade, escravizam os demais.[70]

Pois, na verdade, a liberdade sexual tendia a ser privilégio exclusivamente masculino, numa época em que não existia um controle eficaz dos nascimentos. Era essa a base moral e prática para a ênfase puritana na monogamia. O fato de ter desaparecido esta base faz-nos esquecer a importância e valor que a ética puritana teve em seu tempo. A não ser que o sedutor fosse um Don Juan rico o bastante para manter tanto o bastardo quanto a mãe deste (como era o caso de Carlos II e dos seus cortesãos espirituosos sob a Restauração), a liberdade sexual significava apenas o homem ter o seu prazer e fugir. Muitos pais putativos devem ter sumido mundo afora, deixando à mãe e às autoridades da paróquia o encargo de cuidar do bebê. Talvez este fator também pesasse para tornar a vida itinerante tão atraente para um ranter da estirpe de Lawrence Clarkson. Os prudentes e sedentários, como Samuel Pepys, preferiam divertir-se

com as esposas dos outros: pondo os seus ovos, como o cuco, em ninho alheio. É por isso que chamar alguém de cuco* é uma piada tão inevitável — e para nós tão sem graça — no teatro aristocrático da época. Muitos nobres se queixavam, no começo do século XVII, do fato de que as senhoras da burguesia estavam se tornando demasiado independentes para darem qualquer atenção aos galanteios que algum aristocrata lhes dirigisse.

Os ranters, é o que suponho, deram forma ideológica e expressão coerente a práticas que eram correntes, desde muito tempo, entre os vagabundos, os *squatters*, os *cottagers* e a categoria intermediária dos artesãos ambulantes.[71] Sobre tais itinerantes os tribunais eclesiásticos e juízes de paz exerciam pouco controle: deviam ser coisa corriqueira casamentos e divórcios decididos sem qualquer cerimônia oficial. "Os vagabundos", aparece num texto de 1654, "são gente que usualmente se entrega à mais horrível imundície; eles não têm esposas próprias, nem se ordenam em famílias, porém se acasalam feito bichos".[72] Os Gubbings, ou plebeus, do Devon são certamente um caso extremo; viviam fora da lei; "livres de bispo, arquidiácono e de qualquer outra autoridade eclesiástica ou temporal". Viviam como porcos e "se multiplicavam sem passar pelo matrimônio".[73] Mas o geômetra Norden também falava em pessoas que cresciam pelos bosques, "morando longe de qualquer igreja ou capela", e que eram "tão ignorantes de Deus ou de qualquer marca da vida civilizada quanto os piores selvagens dentre os infiéis".[74] Naquela época alguns explicavam os deboches de Gales pelo ar da montanha; o historiador de hoje, porém, prefere entendê-los como o produto natural de uma sociedade que se recusava a aceitar as leis matrimoniais inglesas e protestantes.[75] (John Knox sentira dificuldades do mesmo tipo ao tentar fortalecer os vínculos matrimoniais na Escócia.[76]) Só podemos imaginar quantos infanticídios não eram praticados a par desses casamentos informais, ou de ligações ainda menos duradouras; mas é de se supor, em todo caso, que a mortalidade infantil seria bastante elevada em tais grupos sociais.

O repúdio que Clarkson, Winstanley, os ranters e quacres exprimiam em relação ao casamento na igreja dava continuidade, num certo sentido, a uma atitude já tradicional nas classes inferiores, que remontava aos costumes lolardos e familistas.[77] Mas os ranters,

(*) *Cuckold*, em inglês, o *coeu* francês. (N. T.)

negando o pecado, proclamando o amor livre e propondo esses temas a uma discussão aberta, pública e racional, foram mais longe do que puderam os seus precursores, e impuseram uma concepção das relações entre os sexos que era mais libertina do que tudo o que já fora defendido em público até a época. Pelo menos Clarkson esperava que a sua ética pudesse dispensar as pessoas de se atormentarem por pecados que só existiam na sua imaginação.[78] "Feliz é o homem que não se condena pelas coisas que se permite fazer." Desgraçadamente, porém, a teologia ranter estava muito adiante das possibilidades técnicas da sociedade seiscentista: uma liberdade sexual que valesse para ambos os sexos somente seria possível depois de surgirem meios baratos e eficazes de prevenção da natalidade. A "atrevida" de Middleton só podia se manter independente enquanto se conservasse casta. Seria interessante sabermos quanta verdade haveria no panfleto *The Routing of the Ranters* (A derrota dos ranters), cujo autor, querendo fazer propaganda contra os radicais, garantia que entre os ranters "geralmente é a mulher que escolhe o homem com quem vai viver".[79] Mas os primeiros quacres parecem haver antecipado as teorias mais recentes sobre o parto sem dor, embora o seu raciocínio (eles alegavam ter recuperado o estado de graça, no qual viviam Adão e Eva antes do pecado) não vá parecer muito recomendável aos ginecologistas de nossos dias.[80]

A Revolução ajudou muitas mulheres tanto a afirmarem sua independência própria quanto a descortinarem uma perspectiva de completa libertação para as classes mais pobres. Em 1647 Mary Cary chegou a dizer: "Todos nós condenamos esse princípio anticristão que prevalece no papismo [e em outras confissões, era a conclusão lógica, embora ela não se detivesse nesse ponto], que é o de forçar todos a acreditarem naquilo em que o papa acredita".[81] No ano seguinte ela se apresentou como "ministro de Deus" e justificou com base no *Apocalipse* a guerra do Parlamento contra o rei. Datou de 5 de abril de 1645, dia em que o Exército de Novo Tipo se pôs em marcha, a ressurreição das duas testemunhas que é profetizada no capítulo XI do *Apocalipse*, e citou, como prova, a "grande vitória" que teve lugar no verão de 1647.[82] Em 1651 ela redigiu *A New and more exact Mappe or Description of New Jerusalems Glory* (Um mapa ou descrição novo e mais exato da glória da Nova Jerusalém), no qual partia da afirmação de que em 1645 Jesus Cristo havia começado a conquistar o seu reino. "Está chegando a hora", dizia a seus

leitores, "em que profetizarão não apenas os homens, mas também as mulheres; não apenas os velhos mas também os jovens, não só os superiores, mas também os inferiores; não somente os que estudaram nas universidades mas também os que não o fizeram, até mesmo criados e empregadas". "Antes que transcorram vinte, ou dez, ou mesmo cinco anos, veremos muito maior glória espiritual descer sobre os santos do que estes hoje recebem"; e nesse ponto ela descrevia a utopia material que aguardava os santos aqui mesmo na terra. "Eles terão ouro e prata em abundância."[83] Mary Cary mais tarde se tornou a sra. Rande, e sob este nome ela instou o Parlamento de Barebone, em 1653, a terminar com os dízimos e os advogados, bem como a socorrer os pobres e reformar as universidades.[84] Pode bem ser uma coincidência que em 1669 o grão-duque da Toscana dissesse que os ranters assim "foram conhecidos devido ao nome de Alexander Ranta, alfaiate", pois o príncipe florentino não estava muito bem informado das questões de pormenor.[85]

Houve, finalmente, algumas tendências radicais que sobreviveram para se contrapor ao lúgubre "puritanismo" que se instalou em 1660, após a derrota dos verdadeiros puritanos. A doutrina quacre da perfectibilidade continuou a depor contra o ódio ao corpo, isso embora Fox considerasse que fazer filhos era coisa indigna dele; pois ele também disse que "o corpo carnal não é o corpo da morte e do pecado; os corpos dos santos são os membros de Cristo e os templos do Deus vivo".[86] Os quacres pensavam que tecer renda não era uma profissão adequada aos membros de sua Sociedade, porém nada tinham contra a fabricação ou a venda de cerveja. ("Por que não?", perguntou Samuel Fisher, a respeito da profissão de taberneiro; "sendo esta uma vocação ... honesta ... embora muitas vezes denegrida".[87]) Entre as muitas liberdades que Milton tomou com a ortodoxia devemos citar a ideia de que o amor apaixonado do homem pela mulher seria a principal causa do pecado original, e a de que os anjos teriam sexo e capacidade de apreciar a boa comida.[88] Estas ideias se fundamentam na convicção de que a matéria é boa e de que não há nenhum mal em que ela nos dê prazer. O que aconteceu às ideias que os radicais difundiram por um curto espaço de tempo, e que depois retornaram à obscuridade, não sabemos. Porém A. L. Morton provou que pelo menos William Blake, além de conhecer muito bem a obra de Milton, também herdou ideias análogas às dos ranters.[89]

CAPÍTULO 16

A VIDA CONTRA A MORTE

Sir Thomas Papafigos: * — Primeiro, pois, forçoso é
nunca Emprestares dinheiro; e a Deus servir, após;
Ensina os filhos, se os tiveres, a poupar; Quanto a rezar,
hão de aprendê-lo por si mesmos.

Cartwright, *The Ordinary*, ato V, cena 1. (Publicado em 1651, porém o autor já falecera em 1645.)

1 A ÉTICA PROTESTANTE

Não discuto o pressuposto de que existe a ética protestante, caracterizada pela ênfase nos deveres religiosos de trabalhar com muito afinco no ofício a que Deus me chamou** e de evitar esses pecados que são a indolência, o desperdício do tempo e a complacência com os prazeres da carne. Essa ética teve maior sucesso junto às classes médias e diligentes, na cidade como no campo — pequenos proprietários rurais (*yeomen*), artesãos, mercadores, alguns fidalgos. A seus fiéis ela proporcionou uma energia moral e uma fortaleza d'alma que os capacitou a empreender os feitos heróicos que uma revolução política exige, bem como a enfrentar essa luta cotidiana e tão monótona que visa a poupar e acumular o capital

---

(*) Em inglês "Bitefig": papafigo. (N. T.)

(**) *Calling*, em inglês, que pode ser traduzido por oficio ou, melhor ainda, profissão — mas tem, na linguagem protestante da época, o sentido daquela profissão a que Deus me chamou (ingl. *to call*); literalmente: da minha vocação, entendida como um chamado ou apelo divino que ressoa na minha alma. (N. T.)

indispensável para o êxito nos negócios. A muitos deles ela também persuadiu de que constituía um dever religioso impor um trabalho regular e disciplinado às classes inferiores (e também, às vezes, às ociosas classes superiores) — ou, pelo menos, criar condições sociais que desencorajassem o ócio. Isso implicava opor-se à observância dos dias santificados, às festividades e folguedos tradicionais nas aldeias e ainda à irresponsabilidade sexual.*

Pretendo insistir em como foi profunda a revolução nas ideias e sentimentos humanos acarretada pela nova ética protestante. No final do século XVI e começos do XVII os pregadores protestantes empreenderam uma revolução cultural, um exercício de doutrinação e lavagem cerebral, em escala nunca antes vista. Se isso não nos chama a atenção de imediato, é apenas porque, em nossa sociedade, também passamos todos por uma lavagem cerebral; e somos doutrinados tão cedo na vida e por tantas agências, diversas porém convergentes, que sequer percebemos o processo. A lavagem cerebral é coisa que outros países fazem. Mas somente hoje em dia, à medida que a nossa própria sociedade começa a conhecer uma rejeição mais ampla da ética protestante e deparamos com exemplos de outros tipos de doutrinação em outras sociedades, podemos perceber as dimensões do empreendimento que impôs essa ética — num processo, é verdade, que demorou várias gerações para se completar.

Os pregadores sabiam muito bem o que faziam. A sua linguagem é reveladora. Eles lutavam contra o "homem natural". A mentalidade, a sensibilidade, a repressão que eles queriam impor ao homem eram completamente antinaturais. "Por natureza todo homem é rebelde contra o céu", afirmou Richard Baxter, "de modo que, o mais das vezes, reivindicar uma democracia é o mesmo que pedir que a soberania seja confiada às mãos de rebeldes".[1] Apenas as mais firmes convicções religiosas podiam dar à alma a têmpera necessária para enfrentar os sacrifícios, as repressões, as perdas exigidas; e transcorreram gerações, antes que tais atitudes pudessem ser introjetadas. "São apenas os violentos que têm sucesso", escreveu o manso Richard Sibbes: "eles a alcançam [a salvação] pela

(*) Os puritanos se opunham não só aos exercícios físicos dominicais, recomendados pela legislação vigente, e aos esportes tradicionais, mas ainda a festas como o *May Day*, 1º de maio, que culminavam muitas vezes em relações sexuais entre rapazes e moças. (N. T.)

força". C. H. e K. George reuniram farta documentação acerca da hostilidade que vários pregadores do puritanismo tradicional de centro — Perkins, Sibbes, Bolton, Adams — sentiam pelo ócio, "o mais completo óxido e cancro da alma", "que desafia a lei das Escrituras".[2] Que terrível crescendo ouvimos nas palavras da sra. Joceline em *The Mothers Legacie* (O legado de uma mãe), de 1622: "Deves ter vergonha da preguiça, enquanto homem, porém, enquanto cristão, ela deve fazer-te tremer ... Deus odeia os preguiçosos ... Pode haver condição mais maldita no mundo? Começar sendo odiado por Deus, como um zangão vagabundo, imprestável para servir a Ele, e depois cair na mais extrema miséria e ser desdenhado por todo mundo".[1] "Um grão da valiosíssima areia do tempo", escreveu Roger Williams, "já vale uma montanha de ouro: não o desperdicemos".[4]

É claro que havia muitos homens naturais — preguiçosos, indolentes. Os pregadores entendiam que a teologia do papismo tinha sido "montada pelo engenho (*wit*) humano para manter a preguiça em toda a sua pompa".[5] Mas o que mais os horrorizava era verem uma inclinação análoga em algumas tendências do protestantismo mais radical. No reinado de Isabel era atribuída aos libertinos a convicção de que "um homem não deve esfalfar o seu corpo nas duras penas do trabalho; pois dizem eles que o Espírito Santo não se deterá num corpo que está cansado e esgotado".[6] Eis uma réplica impressionante à doutrina da dignidade do trabalho, que era parte tão essencial da ética protestante: ela mostra a assimilação, por uma classe social inferior, dos valores de uma aristocracia que se permitia o lazer. Aqui se abriam perspectivas muito interessantes — que os ranters desenvolveram. Essas ideias casavam-se bem com a ética econômica dos *cottagers*, que só queriam trabalhar quando o preço dos cereais subia: quando o pão estava barato, a mão-de-obra era cara e difícil de se encontrar. Essa recusa deles a praticarem o princípio da oferta e da procura enfureceu os economistas, desde os tempos de Petty.[7] Muitas das doutrinas pregadas pela Família do Amor, disse Thomad Weld em 1644, "tendiam à preguiça e matavam toda a diligência no homem".[8] "No curso normal e constante da Providência [Divina]", explicou o Sínodo da Nova Inglaterra à sra. Hutchinson, em 1637, "quanto mais nos esforçamos (*endeavour*), maior assistência e socorro recebemos de Deus".[9]

Dizia-se que a Família do Amor, na qual se origina o

pesamento de muitos radicais, encorajava a indolência moral e, por conseguinte, o ócio no trabalho. Samuel Rutherford assim caricaturou os resultados da pregação de Dell: "Lavradores, parai de trabalhar; artesãos, parai de comprar, vender e de trabalhar com vossas mãos; repousai, descansai: a ação de Deus dispensa o homem de qualquer esforço por reformar-se, de qualquer iniciativa no plano das causas segundas".[10]* Segundo um panfleto hostil aos ranters, "ninguém nunca provou tão bem que a indolência é a mãe de todos os vícios quantos os ... ranters, um povo tão parasita que a história de toda a sua vida não passa de uma seqüência ininterrupta de bebedeiras".[11] Nas ordens inferiores há tanta indolência que elas são capazes até de se deleitarem com o seu ócio! Foi aliás o ócio que levou Nayler a "essas ideias orgulhosas", disse Luke Robinson à Câmara dos Comuns, em dezembro de 1656; o trabalho duro logo recomporia a sua mente.[12]

Sem querer me deter muito nisso, posso contudo recordar a observação de Joan Thirsk segundo a qual, na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, a criação de animais era tida como um trabalho de preguiçosos, em contraste com a agricultura.[13] John Everard fez disso uma alegoria: o verdadeiro pastor "depende mais de Deus e da Providência Divina" do que os lavradores, que contam com o seu

---

(*) Ou seja, deveríamos confiar na ação de Deus (causa primeira de tudo o que ocorre) e descuidar das causas segundas, ou imediatas: os atos humanos, ou terrenos, que se encadeiam para produzirem tais ou quais efeitos. Essa ideia era um resultado bastante freqüente da tese da predestinação da alma: pois, se Deus já decidiu se seremos ou não salvos, por que nos esforçarmos? Se está resolvida a minha salvação, nada do que eu faça me condenará; e vice-versa. O grande problema dos pensadores predestinacionistas — que, como mostra Hill, desejavam pôr a trabalhar as classes inferiores (e geralmente condenadas) — era evitar que a indolência ou o quietismo decorressem de sua própria doutrina. Eles o faziam mostrando que Deus age em nós, ou através de nós, não a despeito de nós, para a salvação; e que não podemos ter certeza desta, antes devemos constantemente examinar nossas ações para nelas procurar o sinal da condenação ou eleição divina. O exame de consciência, nesse sentido, nada tem em comum com o do católico, que quantifica as boas e más ações para se desculpar, pela confissão, destas últimas; não é um exame de consciência voltado para a soma das obras, mas para a identificação da graça. Nas minhas ações tento descobrir se tenho, ou não, a graça divina. A ansiedade, angústia e desespero gerados nesse exame cotidiano davam, como Hobbes muito bem mostrou, bastante força ao clero predestinacionista e o capacitavam, jogando com a dúvida, o medo e a esperança, a controlar até os condenados. (N. T.)

próprio trabalho e esforço, "e assim pensam enganar a Deus, esperando que ele os recompense".[14] A descrição aristocrática de uma vida pastoril repleta de sentimentos nobres somente foi possível porque os pastores não eram trabalhadores manuais, ou melhor, não eram vistos como tais, tendo assim uma infinidade de tempo para folgar com Amarílis sob os arvoredos.

Em meu livro *Society and Puritanism* ilustrei o horror dos puritanos à perda de tempo, bem como o seu empenho em incutir hábitos de pontualidade e disciplina às pessoas.[15] A Igreja Reformada Inglesa em Amsterdam, nos anos 1630, usava um sistema de multas para impor a seus membros a assiduidade e a observância *voluntária* dos deveres. Os tribunais consistoriais da Igreja Reformada Holandesa, diferentes das cortes eclesiásticas da Igreja Anglicana, pronunciavam sentenças segundo padrões que eram os mesmos da vida econômica capitalista.[16] Pelo final do século XVII essa disciplina, essa noção de que tempo é dinheiro, esse compromisso *voluntário* com o dever, tinha sido introjetado pelo conjunto da classe média inglesa, trabalhando "como se eu sempre tivesse o meu Grande Mestre-de-Obras a me olhar". Isso se tornara um costume, um hábito que passava até por natural; mas não junto às classes inferiores, como sugere a metáfora de Milton.

Homens tão diferentes como Richard Bancroft, Henry Barrow e Thomas Hobbes assinalaram que os pregadores puritanos faziam-se de míopes ante os pecados dos ricos burgueses.[17] O calvinismo, que ajudou tantos pequenos agricultores proprietários, comerciantes e artesãos a viver, a trabalhar e por vezes a prosperar, não simpatizava muito com aqueles cujos esforços não encontravam a boa fortuna que também era necessária para um homem vencer neste mundo hostil, ou ainda, com aqueles que não podiam ou não queriam submeter-se a uma férrea disciplina interna. O calvinismo invocava os terrores do inferno e da condenação eterna para todos os que o seu Deus arbitrário entendeu de não eleger: o desespero e a tentação do suicídio, como vimos nas memórias de época,[18] podiam ser efeitos colaterais do calvinismo. Para as ordens inferiores e ímpias ele oferecia — ou pelo menos os presbiterianos pensavam que devia oferecer — uma disciplina severa e implacável.

A disciplina presbiteriana tentou forçar as ordens inferiores à obediência. O Exército de Novo Tipo, porém, frustrou essa pretensão, e em 1660 os presbiterianos não foram capazes de ocupar o

lugar do Exército.* Após a Restauração da monarquia as comunidades sectária trataram de doutrinar os seus membros de forma mais delicada, dirigindo-se a uma elite — ao passo que a massa das classes inferiores se conservou reticente, até que as brutais pressões econômicas da Revolução Industrial do século XVIII quebraram a sua resistência.[19] Tudo isso levou a se afirmar a existência de dois padrões distintos de racionalidade. Os proprietários e empregadores eram afirmados (por si próprios e seus ideólogos) capazes de um cálculo racional que escapava por completo às capacidades de seus empregados.[20] Foram bem poucos os pensadores que se opuseram a esse grande processo de arregimentação da mão-de-obra; ou, pelo menos, foi apenas nos anos 1640 e 50 que eles puderam imprimir suas ideias.

O autor de *Tyranipocrit Discovered* foi um desses. Em 1649 ele se referiu à "doutrina hipócrita segundo a qual é possível ser rico e santo",[21] e não estava exagerando. Por essa época William Ames explicava que riquezas adquiridas honestamente, embora não fossem boas em si mesmas, constituíam dádivas de Deus, às quais ninguém devia renunciar a não ser por uma ordem específica de Deus mesmo. A pobreza evangélica é espiritual e casa-se perfeitamente com grandes riquezas; já a miséria, em sua forma mais corrente, pode ser considerada como um castigo ou aflição. A prosperidade tem a aprovação de Deus; a parcimônia e a frugalidade estão entre as virtudes.[22] Dessa maneira se junta o melhor dos dois lados: as riquezas podem ser desprezadas e desfrutadas ao mesmo tempo, e a ordem específica de Deus não é tão fácil de se reconhecer. Pregadores influentes na City, como Sibbes, Gouge e Thomas Taylor, diziam às suas congregações como santificar as riquezas:

(*) A Restauração da monarquia é decidida pelos presbiterianos, maioria no Longo Parlamento que volta a se reunir após a falência do regime militar e de Richard Cromwell. Os presbiterianos querem conter os ímpetos mais radicais e para isso chamam Carlos II ao trono, pensando que serão eles, através de sua Igreja disciplinadora, o braço ideológico do novo regime. Carlos, porém, restaura a Igreja Anglicana com os seus bispos, e põe fora da lei, por um dos atos que compõem o chamado Código Clarendon (do nome de seu ministro), todas as seitas — inclusive a presbiteriana. É a Lei dos Conventículos, de 1661. Na clandestinidade a Igreja Presbiteriana perde a força, ao contrário de outros grupos puritanos, que se manterão vivos até as leis de tolerância, quando se legalizarão. (N. T.)

as Escrituras nos ensinam qual é o uso adequado delas, que devemos levar em conta para não sucumbir à tentação da miséria.[23]

Era só um passo desses sermões até a advertência de sir William Temple, para quem o homem que não pensasse na herança que deixaria aos seus era "pior do que um infiel".[24] Em 1651 Hugh Peter disse que "um homem com dinheiro e prudente pela bênção de Deus se eleva acima de seus semelhantes", e num sermão de 1655, dedicado ao Lorde Prefeito de Londres, afirmou que

> as Sagradas Escrituras não condenam, mas exaltam, quem mostra diligência e zelo numa profissão e vocação honesta e legal, a fim de conseguir adequada provisão de bens materiais para seus filhos e parentes ... A graça num homem pobre é graça e já é bela; porém, num homem rico, a graça é mais visível, é mais útil.[25]

Satisfazer as necessidades da família, escreveu em 1656 o reverendo Joseph Lee, é um dever e também uma conduta meritória;[26] escolher a via que dará menos ganhos, quando Deus nos apontou um caminho honesto para ganhar dinheiro, é recusar-se a servi-Lo, pensava Richard Baxter.[27] Mais adiante eu citarei a réplica furiosa de Abiezer Coppe a esse tipo de argumento que então prevalecia. No seu *Journal* George Fox observava, com evidente satisfação, que a retidão dos quacres conduzia à prosperidade já neste mundo.[28] A doutrina da predestinação, dizia o autor de *Tyranipocrit Discovered*, encorajava pecadores ricos e presunçosos a pecarem em toda a segurança.[29] Alan Macfarlane e Keith Thomas pensam que a consciência culpada de muitos individualistas, que violavam o que segundo o código tradicional das aldeias era decente e honesto, encontrou uma válvula de escape em acusações de feitiçaria que faziam de suas vítimas inimigos de Deus.[30]

Uma das conseqüências da ética protestante foi uma nova ênfase na importância atribuída ao direito de propriedade. No curso da Revolução, e especialmente durante a crise econômica dos anos 1647 a 1650, muitos perguntavam que justificação moral podia haver para o direito de propriedades dos ricos enquanto morriam tantos pobres à míngua. Vejamos a resposta de Baxter:

> Sempre que a conservação da vida não tiver uma absoluta probabilidade de ser mais útil ao bem comum do que a violação da propriedade lhe vá ser prejudicial, será pecado tirar os bens de outrem, ainda

que seja para salvar a própria vida ... Por isso normalmente deve-se morrer, de preferência a tirar os bens de outrem contra a vontade deste.

A propriedade, afirmava Baxter, antecipando Locke, "na ordem natural precede a instituição do governo civil". Uma das críticas de Oliver Cromwell aos pentamonarquistas era que estes não reconheciam a propriedade como uma das marcas do reino de Cristo.[31]

O calvinismo enfrentou sua hora da verdade na década de 1640, quando se somaram a decepção com as promessas de uma sociedade mais justa, feitas pelos pregadores, e um clima de liberdade de expressão que não permitia fossem caladas as vozes que protestavam contra a severidade da disciplina calvinista. De ambos os lados partiu fogo cerrado contra o sistema presbiteriano e a doutrina calvinista — não apenas de céticos eruditos como William Chillingworth, John Hales e John Selden, mas também de ranters rudes e materialistas, alguns dos quais detestavam o calvinismo porque este sufocava o espírito humano, outros, podemos desconfiar, simplesmente por não gostarem de trabalhar.

2 SUPERAR A ÉTICA PROTESTANTE

O professor C. H. George citava Falstaff defendendo, na peça de Shakespeare, as suas ações como ladrão nas estradas: "Ora, Hal, esta é minha vocação. Não é pecado um homem trabalhar naquilo que constitui a sua vocação".[32] Os inimigos da ética protestante tinham muito material para exercer a sua ironia. Alguns pregadores puritanos haviam-se aventurado em águas perigosas ao denunciarem fidalgos ociosos que "vivem sem profissão".[33] O panfleto *More Light Shining in Buckinghamshire* sustentava que os verdadeiros vagabundos eram os fidalgos, pois não trabalham numa profissão — devem ser punidos pela lei de Deus e pela que eles próprios fizeram. "Por isso ide primeiro enforcar a vós mesmos, por vossos grandes roubos das terras que eram comuns e vós cercastes, por vossas opressões, e depois disso podereis enforcar vossos irmãos pobres pelos seus pequenos furtos".[34] Winstanley reforçou a ênfase puritana na dignidade do trabalho até chegar a algo que evoca a teoria de que o valor é gerado pelo trabalho:

> Nenhum homem pode ser rico a não ser ... ou pelo seu próprio trabalho, ou pelo trabalho de outros que o ajudam. Se um homem não tiver ajuda alguma de seu próximo, jamais reunirá uma propriedade cuja renda monte a centenas e milhares de libras por ano. Mas, se outros homens o ajudam em seu trabalho, então essas riquezas pertencem tanto a eles quanto a ele ... Os ricos recebem tudo o que possuem da mão do trabalhador — e o que eles dão, bem, estão dando o que é trabalho de outros homens, não o deles.

Todos os grandes proprietários rurais são ladrões. A conclusão de Winstanley, tão oposta à dos pregadores, é que tanto a propriedade dos senhores quanto o trabalho assalariado têm de ser suprimidos, "pois introduzem a servidão monárquica".[35]

O próprio pecado assumia outra face, aos olhos dos que propunham virar o mundo de cabeça para baixo. Perguntava Winstanley: quem são os maiores pecadores do mundo? E respondia que "o maior pecado que se comete contra o amor universal" é "um homem trancar os tesouros da terra dentro de cofres e casas, e deixá-lo converter-se em ferrugem ou em pó, enquanto morrem à míngua outros homens, a quem pertencem esses tesouros — porque eles pertencem a todos". Winstanley respondeu à frase de Ireton em Putney ("A liberdade não pode ser proporcionada a todos se for mantida a propriedade") com outra, não menos incisiva: "Não pode haver liberdade universal enquanto não for instaurada a comunidade universal dos bens". O segundo pecado mortal de Winstanley bem poderia constituir resposta ao que Baxter dissera do caráter sagrado da propriedade privada; esse pecado era

> qualquer homem ou grupo de homens começar tirando, com a força da espada assassina, a terra de outros; e depois, com base em leis de sua própria autoria, fazer enforcar ou matar quem, para atender a suas necessidades, tome os frutos da terra de lugares ou pessoas que açambarcaram mais do que precisam para o seu uso.[36]

Lionel Lockier entendia que os "santos formalistas" eram mais culpados do que os ranters ao fazerem despesas extravagantes enquanto o seu próximo padecia necessidades: os empregados têm de trabalhar no próprio Dia do Senhor, e enquanto isso os pobres morrem de fome à porta da igreja:

> E todos os que vivem em comunidade
> Eles acusarão de serem ranters.[37]

O sr. Cobiça (Mr. Covetousness), na *Holy War* (Guerra santa), de Bunyan, "mascara-se com o nome de Boa Economia".[38]

Os ranters deram a mais livre expressão à indignação moral que sentiam pela grande mentira que a ética protestante suscitava: "Teus fétidos deveres de família e teus mandamentos evangélicos, como tu os chamas, ... ocultam não só a cobiça como ainda uma horrível hipocrisia que rosna, morde e tritura".[39] "As trevas da hipocrisia recobriam ... quase todo o culto da família", concordava Winstanley.[40] O "fariseu no homem somente pode gerar putas", prosseguiu Coppe, "e sendo a maior das putas é a primeira a gritar Puta; e o maior dos blasfemadores acusa os outros por blasfêmias, blasfêmias de que o seu coração está repleto".[41] Mas não há como abreviar o que diz Coppe:

> Segue-me, a mim que, no último Dia do Senhor, 30 de setembro, encontrei em campo aberto um homem muito estranho e deformado, maltrapilho, em farrapos: ele deteve em mim o seu olhar carente, e meu olho teve pena dele; e meu coração, ou então o Dia do Senhor, que em mim ardia como um forno, incendiou a minha língua para lhe falar, como se segue:
>
> Então, meu amigo, és pobre?
>
> Ele respondeu — Sim, senhor, muito pobre.
>
> E então tremeram as minhas entranhas, e a tremedeira tomou conta deste cofre devorado pelos vermes (quero dizer, daquilo que será o meu cadáver) a tal ponto que eu não conseguia conter a agitação de nenhum dos meus membros.
>
> E o meu grande amor dentro de mim (que é Deus em sua grandeza, dentro deste cofre ou cadáver) ardia em chamas por ele; e fez abrir-se novamente a fechadura do cofre, ou seja, a boca do cadáver. Que assim falou:
>
> Tu és pobre?
>
> Sim, muito pobre, respondeu ele.
>
> Ouvindo isso a estrangeira que em mim reside, que tem os lábios bajuladores e o coração cheio de artifícios, disse:
>
> É um pobre-diabo, dá-lhe dois tostões.
>
> Mas a minha EXCELÊNCIA e MAJESTADE (dentro de mim) desdenhou as suas palavras, confundiu sua linguagem, e a expulsou de sua presença a pontapés.
>
> Porém imediatamente a PUTA BEM QUERIDA (que eu não levava na garupa de meu cavalo, mas que surgia dentro de mim) disse:
>
> É um pobre-diabo, dá-lhe seis tostões, e um cavaleiro ou cavalheiro não precisa dar mais do que isso a um pobre desgraçado.

Além disso (continuou a Puta das Santas Escrituras) é pior do que um infiel quem não cuida das necessidades de sua própria família.

O verdadeiro amor começa em casa, etc.

Tu e rua família vos alimentais, como os corvos pequenos, ao acaso. Embora sejas um pregador fiel, sempre tiveste em horror os dízimos e salários, e nunca sabes quem vai te dar sequer um tostão.

Pensa primeiro nos teus interesses.

E assim ela adulou com os lábios, e as suas palavras eram mais suaves do que o óleo, e os seus lábios como que destilavam mel; e eu senti um ardor de pôr a mão no bolso, e tirando um *shilling* disse ao pobre infeliz, devolve-me a metade de troco, estou-te dando um *shilling*.

E ele respondeu: Não posso, não tenho uma moeda sequer.

E então eu lhe disse: gostaria de te dar alguma coisa se pelo menos pudesses trocar o meu dinheiro.

E ele disse: Deus te abençoe.

E então, com muita relutância, muito amor, e ainda espanto (da melhor espécie), eu dei rédeas a meu cavalo e fui-me embora...

E vede agora que a praga de Deus entrou em meu bolso, e a ferrugem em meu dinheiro me julgou e consumiu a minha carne feito fogo ... e o 5 de São Tiago[42] de tal forma aturdiu os meus ouvidos que eu bem gostaria de lançar tudo o que possuía nas mãos dele, cujo rosto estava mais desfigurado do que o de qualquer homem que jamais eu tenha visto.

Esta é uma história verdadeira, é a verdade da História.

É a verdade também do Mistério.

E há outras verdades profundas por baixo dela, pois ela é uma sombra de várias coisas boas e gloriosas (embora estranhas) que estão por vir.

Pois bem, voltando ao caso — Depois de jogar a minha moeda enferrujada e cancerosa nas mãos do pobre desgraçado, eu fugi dele, tremendo de alegria e confusão, sentindo que as centelhas de uma grande glória se incendiavam sob essas cinzas.

E depois disso fui levado (pelo poder divino que reside nesta Arca ou cofre) a voltar a cabeça de meu cavalo na direção dele - - - e então vi o pobre aleijado olhando-me com muita intensidade: e ante isso fui levado a tirar o meu chapéu e fazer-lhe sete vezes uma reverência, e ... corri até o pobre desgraçado, dizendo: Porque sou Rei agi desta forma, mas não deves contar isso a ninguém.[43]

Depois do terrível *pathos*, feito de ira e piedade, que lemos nessa estranha passagem, qualquer palavra nossa soará vã. Mas podemos ouvir agora Nayler, que profere discursos análogos, nos quais ironicamente ele retoma muito do fraseado puritano tradicional,

porém numa veia que dificilmente poderia ser apreciada pelo Fox do fim da vida:

> Deus diz: tu não cobiçarás ... Diz o Anticristo: para viveres deves utilizar o engenho mental que Deus te deu, e isso não é cobiça, é cautela e previdência; e quem não cuidar de sua família é pior do que um infiel, e se tu ficares servindo a Deus sem usares o teu cérebro para te ajudar, tu e os teus vivereis em grande pobreza.[44]

Da observância presbiteriana do Dia do Senhor dizia Nayler: "Vós tendes ... um dia de abstenção do mundo, e todos os outros dias para vos conformardes ao mundo"; e ridicularizava o medo que essa seita tinha da liberdade.[45]

O autor de *Tyranipocrit Discovered* fez algumas críticas menos ásperas ao egoísmo e hipocrisia que o puritanismo podia suscitar:

> Não desprezarei a fé, mas prezarei o amor, e o amor eu prefiro a tudo e sobre tudo ... O homem pode auxiliar o homem, porém não há homem que possa auxiliar a Deus; e portanto, se havemos de praticar o bem, devemos praticá-lo em relação ao homem, e não a Deus, que está fora do homem ... Não há dúvida de que a fé traz muito conforto a quem a possui, mas a fé de outrem não pode me ajudar em nada.

Seria menos hipócrita preferir o ódio ao amor, em vez de pôr tanta ênfase numa fé que não resulta em nenhuma espécie de obra caridosa.[46] "Falar de amor não é amor", acrescentou Winstanley; "o único amor é o que é praticado na justiça".[47] Em 1657, Roger Crab alegou que amar ao próximo como a si mesmo era incompatível com a acumulação de propriedades: "todas as nossas propriedades não passam de fruto da maldição divina".[48]

O antinomismo consiste numa democratização da doutrina calvinista da eleição, num prolongamento lógico do individualismo protestante. Todos os protestantes haviam enfatizado que a religião deve estar fundada na convicção íntima; porém, mais que todos, os puritanos radicais. "Deus, nesta reforma evangélica, visa tão só e exclusivamente ao coração", afirmou William Dell.[49] A classe média de Genebra, Amsterdam, Londres e do condado de East Anglia havia encontrado a ética protestante, ou seja, a exaltação do trabalho diligente e a repulsa à ociosidade, já inscrita no coração de seus

membros: pois ali a pusera o mundo em que ela vivia e trabalhava. Isso não se aplicava, porém, aos *cottagers* ou aos trabalhadores temporários. Uma coisa é o trabalho para os pequenos patrões, para quem ele é a fonte de sua riqueza: se não trabalharem, não terão o que comer. Já o trabalhador assalariado trabalha, em parte pelo menos, para que outro tenha do que comer. Desde que esteja ganhando o seu salário, pouco lhe interessa o que, ou quanto, ele mesmo produz. A voz interior fala de maneiras diferentes às comunidades que provêm das classes baixas. A preguiça não é pecado; para quem é puro de coração, o adultério tampouco constitui pecado. O amor é mais importante do que a fé.

Uma última blasfêmia: alguns radicais chegaram a negar a missão civilizadora dos "protestantes brancos e anglo-saxões". Já no ano de 1646 Thomas Edwards mencionava que certas mentes sediciosas andavam questionando os direitos dos ingleses sobre a Irlanda. Walwyn, por exemplo, sugeria que seus conterrâneos nenhuma razão tinham para estar nesse outro país: "a causa que levou os nativos da Irlanda a lutarem por suas justas liberdades ... foi a mesmíssima que nos levou a lutar, aqui, por nos salvarmos e libertarmos do poder de nossos opressores". Por que, então, não poderiam os irlandeses ter direito à liberdade de consciência? perguntava Walwyn. Esse povo é de natureza melhor que a nossa. E assim Walwyn "perturbou o juízo e a consciência daqueles que, não fosse ele, estariam bem dispostos a promover a boa obra" que culminaria no massacre de Drogheda.[50] Samuel Rutherford observou que "vários antinomistas" achavam que os papistas da Irlanda deveriam ter a liberdade de "exercer a sua religião".[51]

Em 1649, o autor de *Tyranipocrit Discovered* assimilou a brutalidade dos franceses e espanhóis contra os valdenses*, mouros e holandeses, e "a maneira pela qual os ingleses caçaram os pobres irlandeses". Daí ele partia para uma ampla condenação do imperialismo comercial:

(*) Membro de uma seita herética que surge na França em fins do século XII (os pobres de Lião), tirando o seu nome de Pedro Valdo, e que recusa a verdade religiosa de tudo o que não se encontra nas Escrituras. Alguns anos depois, quando os valdenses do Piemonte sofreram um massacre, John Milton redigiu, na qualidade de secretário de Cromwell, as cartas de protesto do Protetor às potências envolvidas — e um poema, o soneto XVIII, "Sobre o massacre no Piemonte": "Vinga, ó Senhor, teus santos assassinados...". (N. T.)

> Nossos mercadores viajam por terra e pelos mares para fazerem prosélitos cristãos, especialmente os mercadores de nossa Companhia das índias; considerai, porém, o que eles fazem e o lucro que eles têm duas vezes, primeiro roubando os pobres índios daquilo que Deus lhes deu, e depois trazendo isso a nosso país, para que melhor possamos ostentar e exibir o orgulho de nossos corações enfeitando nossas orgulhosas carcaças, e alimentando nossas entranhas vorazes com exotismos supérfluos e desnecessários.

E ainda, "embora a maneira pela qual tratam os bens dos índios já seja má, pior ainda é como tratam as suas pessoas: pois ou bem os matam, o que é mau, ou os escravizam, o que é pior. Não sei o que dizer de tais procedimentos ímpios que têm com esses pobres inocentes".[52]

Os diggers falaram em favor de "todos os oprimidos da Inglaterra e do mundo inteiro", e desejaram que a lei da liberdade se difundisse de seu país para todas as nações do mundo. Burrough repetiu Winstanley ao perguntar: "Deus não fez do mesmo molde e sangue todas as nações, para lhes dar como morada a face da terra?".[53] Contudo, nos anos 1650 Oliver Cromwell tentava utilizar uma política externa agressiva e imperialista como um meio de obter o apoio dos realistas a seu governo — no que teve um certo sucesso. Essa maneira de canalizar os gostos militares de parte da pequena nobreza rural em direção à expansão colonialista durou mais de dois séculos, até que "o pobre e oprimido povo da Inglaterra" se fez novamente ouvir na política.

Tanta energia os puritanos gastaram denunciando a doutrina papista das "boas obras", praticadas (entendiam eles) por más razões, que muitas vezes a sua fé não resultava em nenhuma obra boa. Já os levellers e quacres, da mesma forma que o autor de *Tyranipocrit Discovered*, insistiam em que a fé tem de gerar obras.[54] A verdadeira luz, dizia Margaret Fell, pode distinguir-se de qualquer pretensão hipócrita apenas na medida em que as palavras são confirmadas por atos, e os atos por seu efeito sobre a comunidade — assembleias, famílias, vizinhos.[55] Graças à luz interior, escreveu Penn, "onde antes nada era examinado, agora nada passava sem exame. Todo pensamento deve ser julgado, e o seu crescimento e *orientação* tem de ser bem aprovados antes que lhe concedamos lugar em nossas mentes".[56]

A maior parte dos radicais preferia a ação à palavra, rejeitando uma virtude acovardada e encerrada em torre de marfim.[57] O maior expoente da filosofia da ação, enquanto oposta à contemplação, foi Winstanley. "Fervem dentro de mim pensamentos segundo os quais as palavras e escritos nada são, e merecem morrer, pois a ação é o que tudo vivifica, e se não agires isso quer dizer que nada fazes." É "pela ação que a criação resplandece em sua glória". Os sacerdotes de formação universitária, "sob paramentos negros, orgulhosos e gananciosos, ... sempre gostarão de dizer palavras, mas caem por terra quando as pessoas começam a praticar o que eles próprios dizem". Porém "Deus é poder ativo, não uma fantasia imaginada". "De modo que esta é a grande batalha de Deus Todo-Poderoso; a vida luta contra as trevas, o amor universal luta contra o poder egoísta; a vida contra a morte; o conhecimento verdadeiro contra os pensamentos imaginados".[58]

3 UMA CONTRACULTURA?

A ética ranter, tal como Coppe e Clarkson a pregavam, acarretava uma autêntica subversão da sociedade existente e de seus valores. O mundo existe para o homem, e todos os homens são iguais. Não há outra vida depois desta: tudo o que conta é o que sucede aqui e agora. "No túmulo não há recordação de alegrias ou tristezas", dizia Clarkson.[59] Não é mal o que não faz mal a nossos semelhantes — ao contrário das instituições dominantes na sociedade, e do charlatanismo e hipocrisia repressivos dos que se dizem santos. "A blasfêmia proclamada à luz, em plena glória" e "beijos sem vergonha"[60] são atos que podem ajudar o homem a se libertar da ética repressora que os seus dominadores tentam lhe impor — um regime no qual a propriedade é mais importante do que a vida, o casamento do que o amor, a fé num Deus mau do que a caridade ensinada pelo Cristo que está em nós.

Que esforço heróico foi proclamar Dionísio num mundo do qual ele estava sendo banido, reafirmar a liberdade do corpo e das relações sexuais contra as algemas mentais que estavam sendo impostas ao homem![61]"Sem ato não há vida", dizia Clarkson, na mesma linha de Winstanley, "sem vida não há perfeição; e sem perfeição não pode haver tampouco paz ou liberdade eterna; no poder

está a Majestade eterna que governa, conquista e condena tudo, para sua vantagem própria, sem fim, por todo o sempre". Até parece que estamos lendo Blake. Há outra passagem de Clarkson que também prenuncia Blake — quando conclui que para o autêntico puro "o Demônio é Deus; o inferno, céu; o pecado, santidade; a condenação, salvação: isso, e apenas isso, é a primeira ressurreição".[62] O mundo foi virado de cabeça para baixo. Os homens, escrevia Coppe em 1649, devem parar de "chorar e lastimar a carne que tinham na terra do Egito (que é a casa da servidão), onde eles não se atreviam a afastar-se nem um pouco dos tijolos que eram sua faina cotidiana"; o que devem é procurar e almejar "a Canaã espiritual (o Senhor vivo), que é uma terra de ampla liberdade, a casa da liberdade, onde, como o lírio do Senhor, eles crescerão sem esforço numa terra em que correm o mais doce vinho, leite e mel ... e não existe dinheiro".[63] Este é o País de Cocanha, o mundo de pernas para o ar do bêbado. Nele vemos uma versão modificada do sonho do camponês medieval, parecida com o céu na terra que George Foster e Mary Cary haviam antevisto.[64]

A ênfase dos ranters no amor talvez constitua antes de mais nada uma reação negativa contra o capitalismo nascente — um apelo à fraternidade, liberdade e união dos homens contra as forças de divisão introduzidas pela moral implacável de um mercado igualmente implacável, no momento em que homens até então não sujeitos a nenhum senhor eram presos nas malhas da (implacável) sociedade competitiva. O fato de que a reação dos ranters fosse basicamente *negativa* permitiu que muitos a vinculassem à aristocracia realista, cujas zumbaias e rapapés os ranters macaqueavam.[65] Muito do que o ranterismo pregava não chegava a constituir uma nova ética, simplesmente retomando atitudes tradicionais, algumas das quais provinham da ociosa classe dominante: a aversão ao trabalho, a promiscuidade sexual, o uso de blasfemar, a ênfase nas obras em detrimento da fé. Todos esses pontos ligavam as classes superiores e inferiores, em oposição às classes médias que propunham a ética protestante. O maior dos jornalistas realistas, sir John Berkenhead, gostava de relembrar com saudade os bons tempos em que não havia necessidade de gazetas.[66] Mas agora era preciso cortejar esse monstro de tantas cabeças, a populaça, e como apelar melhor ao elemento dionisíaco, na oposição ao puritanismo, do que através da linguagem debochada e desbocada da imprensa realista? [67]

Na década de 1620, Thomas Morton, de Merrymount, na Nova Inglaterra, encorajava os criados a se revoltarem contra os seus senhores, a dançarem à roda de um pau de sebo (na festa de maio) e "dirigia uma espécie de escola de ateísmo"; muito naturalmente Morton ficou do lado do rei, durante a guerra civil.[68] Os paus de maio e o rei Carlos II exerceram a mesma espécie de fascínio após a Restauração.[69]

Durante os anos 50 os realistas fizeram propostas políticas bastante diretas aos levellers, alguns dos quais aceitaram negociar com eles, ao contrário dos diggers, de ideais republicanos mais convictos e consistentes.[70] No seu panfleto de 1650 exortando os cidadãos a apoiar a República para assim alcançar maior progresso político e social, Winstanley atacou os ranters, cuja postura libertina em matéria sexual minava os esforços dos diggers no sentido de implantar um cultivo comunal e disciplinado das terras ociosas. As suas práticas sexuais, pensava ele, apenas conservavam os valores tradicionais, sem submetê-los à profunda modificação que, de diferentes maneiras, era efetuada quer pela ética protestante quer pelo comunismo digger.[71] Winstanley desejava transcender as forças de sua sociedade, construindo através do amor uma unidade mais positiva, baseada na aceitação racional de uma disciplina de trabalho auto-imposta no interior da cooperativa comunitária. Tanto quanto os ranters ele se opunha ao "poder clerical", que restringe "a liberdade do homem interior, não permitindo que este aja em plena liberdade; basta-lhe uma palavra para tachar um homem de pecador, e assim ele varre com a cauda as estrelas do firmamento, faz o céu em trevas, e polui corpo e mente".[72]

Em certos momentos pareceu que, do cadinho de ideias radicais, poderia emergir uma cultura diferente tanto da tradicional e aristocrática, quanto da burguesa e protestante que acabou substituindo-a. Conseguimos divisar alguns lampejos do mundo que essa contracultura prometia. Ela recusava a propriedade privada em favor do comunismo, a religião em nome de um panteísmo racionalista e materialista, a filosofia mecanicista pela ciência dialética, o ascetismo pelo prazer sem culpa nas coisas boas da carne. Ela poderia unir os homens através de uma federação de comunidades, cada uma das quais se fundaria no mais completo respeito à personalidade individual. Teria por ideal a auto-suficiência econômica, não o comércio ou a dominação em escala mundial.

No plano ecnômico o grande resultado da ênfase puritana no pecado foi a compulsão de trabalhar, poupar, economizar e acumular, que teve papel tão importante no deslanche inglês da Revolução Industrial. Isso os ranters rejeitaram por completo — ao passo que os quacres terminaram por aceitar a ética protestante. Somente Winstanley conseguiu propor uma alternativa para ela. A exploração, e não o trabalho, era a maldição do homem decaído (ou seja, ganancioso). Suprima-se a exploração e o trabalho assalariado, e o trabalho liberto dessas peias, visando a contribuir para a beleza da República, se tornará um prazer.[73] Se lemos essa proposta friamente, havemos de concordar em que ela jamais passou de sonho; as forças que se opunham a ela, na sociedade, eram fortes demais. Ela mais se aproximou da realização nas comunidades diggers, que poderiam haver construído uma base econômica para a contracultura. Mas a facilidade com que elas foram dispersadas, e a passagem do individualismo desorganizado dos ranters para a organizada Sociedade de Amigos, registra muito bem a volta do sonho à meia-luz do cotidiano.

Um dos problemas mais fascinantes na história intelectual da Inglaterra seiscentista é a falência do calvinismo. Esta sucedeu como se ele tivesse esgotado sua tarefa histórica ao instaurar uma sociedade dominada pela ética protestante. Antes de 1640 o calvinismo sofrera, pela direita, os ataques dos arminianos, chefiados pelo arcebispo Laud; durante a Revolução foi atacado pelos arminianos racionalistas de esquerda — John Goodwin, Milton, os quacres. A disciplina presbiteriana era impopular tanto junto às classes inferiores, sem religião, quanto em meio aos anticlericais das classes superiores. Mais grave, porém, é o fato de que o calvinismo se revelou incapaz de resistir ao avanço do antinomismo. Se os eleitos eram respeitáveis burgueses puritanos, o fato de se sentirem livres graças à eleição divina não importava qualquer ameaça séria à ordem social. Porém seria impossível, uma vez rompida a disciplina, decidir quem eram os verdadeiros eleitos. Os radicais rejeitavam, como hipócritas, os puritanos cuja fé não resultasse em obras feitas por amor. Os artesãos pentamonarquistas proclamavam serem eles próprios os santos que deviam governar. Os pregadores operários e os quacres de classe baixa estavam convencidos de terem a inspiração divina. Alguns ranters pregavam um antinomismo dionisíaco que subverteria por completo os padrões morais da sociedade capitalista.

A impossibilidade de se chegar a um acordo sobre quem eram os eleitos fez os proprietários retornarem ao critério das obras — por seus frutos conhecereis quem eles são. Normas e padrões de comportamento podiam ser estabelecidos por juízes de paz leigos, sem os riscos de uma disciplina clerical presbiteriana. Esta foi, porém, uma teologia das obras muito diferente da católica ou mesmo da laudiana; não falava em sacramentos, não dependia em nada da mediação de um grupo sacerdotal. Evitava ambos os tipos de clericalismo. E as próprias seitas, depois que aceitaram o mundo e o caráter pecador do homem, cooperaram com isso, exigindo de seus membros uma moralidade expressa em obras. Somos hoje tão arminianos, nós todos, que é preciso um esforço mental muito grande para nos imaginarmos de volta à sociedade pré-revolucionária, dominada pelo calvinismo.

Algo parecido ocorreu durante a Revolução Francesa. Depois que os revolucionários burgueses proclamaram os Direitos do Homem, parece que ficaram estarrecidos de verem também o Quarto Estado reivindicar a natureza humana. A distinção entre cidadãos ativos e passivos cumpre a mesma função que a de eleitos e condenados, sendo que esta última distinção é mais útil, porque é mais difícil de se definir. Porém tanto a justificação pela fé quanto os Direitos do Homem sofrem da mesma contradição, inexorável: para dar aos que ainda não têm privilégios a confiança necessária para lutarem contra o velho modelo de desigualdade, é preciso apelar ao que os une contra os privilegiados — o fato de que todos são igualmente homens, ou de que são iguais, aos olhos de Deus, aqueles que pensam ser os seus eleitos. A doutrina "burguesa" da igualdade assim sempre tem o postulado implícito de que alguns são mais iguais do que outros. Os puritanos, para lhes fazermos justiça, pelo menos não deixaram apenas implícito esse postulado. Haller escreveu, com muita acuidade:

> O calvinismo ortodoxo nivelou todos os homens sob a lei, fê-los todos iguais em seu direito à graça, e depois negou à maior parte deles qualquer possibilidade de concretizar suas esperanças. Deu a máxima importância à experiência individual de Deus, e depois negou liberdade à vontade do indivíduo. Despertou a energia, e depois tratou de canalizá-la em vias predeterminadas.[74]

CAPITULO 17

UM MUNDO RESTAURADO

A paz não trazem nunca as ruínas e estertores Ao
país no qual os servos se impõem aos senhores.

Thomas Jordan, "Lord Mayor's Pageant, 18 December 1659" (O desfile do Lorde Prefeito de Londres, a 18 de dezembro de 1659), in F. W. Fairholt, *Lord Mayor's Pageants* (Percy Soc. — Early English Poetry, Ballads and Popular Literature, X, 1847), II, p. 211.

1 1649-1660

Em 1649 e nos anos seguintes foram muitos a reclamar que a Revolução não tinha realizado as grandes esperanças da década que passava. "Os novos tiranos, que expulsaram os antigos", dizia o autor de *Tyranipocrit Discovered*, "em todas as coisas são tão maus ou ainda piores do que os antigos tiranos, com a única diferença de que têm, ou fingem ter, uma fé melhor e uma nova forma de tirania". Não era tanto a pessoa de Carlos I que podia fazer-me mal, afirmava no mesmo ano o major White, "mas o poder instalado no ofício monárquico por uma constituição corrompida".[2] "Na verdade a tirania é a mesma numa pessoa como em outra", escreveu Winstanley — "num pobre que se salientou por seu valor, ou num rico que se destaca por suas terras",[3] ou seja, nos Grandes do Exército assim como na pequena nobreza rural de que se compunha a Câmara dos Comuns. Como a mudança nas instituições falhasse no propósito de proporcionar a tão ansiada transformação do país, Winstanley, Dell, Erbery, Vavasor Powell e outros advertiram os líderes do Exército contra os riscos da avareza, da ambição, do luxo.

Milton preveniu-os de que estavam a ponto de nutrir em seu seio um déspota mais obstinado e intratável do que jamais haviam enfrentado no campo de batalha. A não ser que mudassem de rota, continuava, acabariam por tornar-se, também eles, realistas.[4]

Depois do "dom providencial de Deus à Inglaterra, brilhante e generoso" — o "esmagamento dos levellers" no combate de Burford, em maio de 1649 [5] —, estando afastada a possibilidade de que a revolução afetasse também a organização social do país, era inevitável que os que de alguma forma haviam lucrado com a guerra civil procurassem consolidar suas posições. E logo constataram que a melhor via para isso era chegarem a um acordo com seus inimigos derrotados, ainda que fosse preciso retribuir-lhes mantendo ou restaurando boa parte da ordem anterior. A alternativa — prosseguir a revolução, ou ampliar a democracia — era perigosa demais para ser considerada seriamente. Já em 1650 o independente John Price, velho adversário de Walvvyn, perguntava: "Não seria melhor termos" no governo "o 'Grão-Turco, de preferência à vil ralé?".[6] E pensava que qualquer homem sensato e educado concordaria com ele. A partir de 1653 (e talvez já antes dessa data), quase todas as correntes de opinião no interior da classe proprietária se concertaram para denunciar os levellers e qualquer intuito nivelador — o protetor Oliver Cromwell, o republicano James Harrington, os diretores dos Colégios de Oxford e Cambridge, as oligarquias urbanas, os reformadores agrícolas, o autor de *The Whole Duty of Man*, teólogos presbiterianos e seus críticos sectários.[7] Depois que o caso Nayler extirpou pela base o radicalismo político que vicejava entre os quacres, os proprietários sentiram-se protegidos dos perigos que os rondavam desde 1647. Porém essa proteção era ilusória. Após a morte de Oliver Cromwell em 1658, o seu filho e sucessor Richard desentendeu-se com os generais, e seguiu-se um período de tremenda confusão, durante o qual reviveram as doutrinas e grupos radicais.

Voltavam à tona as ideias que alarmavam a classe dos proprietários. Uma série de panfletos assinados por William Covell, que tinha a precaução de se dizer fidalgo e não um "leveller desejoso de acabar com a propriedade", propunha todavia atribuir definitivamente aos pobres todas as terras ociosas e comunais, estabelecer cooperativas comunitárias entre cujos membros não haveria compra nem venda, tributar os ricos a fim de pensionar os idosos, e suprimir a Igreja estatal. Covell escrevia de Enfield, onde antes existira uma

colônia digger, e, no ano de 1659, ocorreram manifestações contra o cercamento de terras comunais.[8] "Peter Cornelius" (Plockhoy) pensava que a propriedade privada era uma das principais causas de penúria, abuso e corrupção. Formulou projetos visando ao cultivo cooperativo e à vida comunitária, prevendo, ainda, a gratuidade dos serviços sociais. Da mesma forma que Winstanley, fundava-se na lei natural, que garantia o direito de qualquer ser humano a ter meios de subsistência. Assim como Winstanley, era anticlerical fervoroso e queria a abolição dos dízimos.[9]

William Sprigge também propunha a supressão dos dízimos e atacava a nobreza hereditária. Ele e muitos outros seguidores de James Harrington fizeram campanha em favor de uma lei agrária, que limitasse a concentração do capital fundiário.[10] Outro panfletário ressuscitou a tese de que o Exército encarna "a massa comum e simples do povo, que constituem a grandeza e força desta nação"; acrescentava, o que era inquietante, que era "tempo de derrubar e arrebentar todas as constituições terrenas ... Estamos marchando do Egito para Canaã, de uma terra de servidão e trevas para uma terra de liberdade e repouso".[11] O próprio Milton, que não costumava ter muita noção dos problemas econômicos, encerrava suas *Proposals ... for the Preventing of a Civil War* (Propostas para impedir a eclosão de uma guerra civil, possivelmente de 1659) com um apelo à "divisão equitativa das terras comunais ociosas".[12]

O que fez que esses pronunciamentos assustassem tanto a classe proprietária foi o ressurgimento, no Exército, dos agitadores.[13] Aos proprietários parecia que 1647 estava de volta, sensação esta agravada pelo medo aos quacres e "anabatistas sanguinários", agora mais organizados do que qualquer grupo radical doze anos antes.[14] Os dirigentes do Exército foram acusados de armar anabatistas e quacres, com o resultado de que "um partido mesquinho e cismático esmague a aristocracia e os comuns de bom senso" (essas palavras foram utilizadas por um velho defensor da causa do Parlamento, ao se revoltar, agora querendo a restauração da monarquia[15]). O pentamonarquista Christopher Feake foi acusado de pretender a destruição da aristocracia e da pequena nobreza,[16] e em 1661 o manifesto da Quinta Monarquia em armas denunciava efetivamente "a pequena nobreza do país, carcomida, sanguinolenta, papista e ímpia".[17] "Estávamos à mercê dos impulsos de uma turba ensandecida, violenta e sanguinária", disse o reverendo

Henry Newcome, depois que tudo acabou.[18] "Se essa multidão não fosse contida, ela teria derramado o sangue dos santos", concordou Richard Baxter.[19] A questão crucial aparece num panfleto de 1660: "Podeis esmagar os sectários e manter exilado o rei?".[20] A maior parte dos moderados, entre os puritanos e defensores do Parlamento, já tinha concluído que só com o rei teriam a paz que queriam.

Em 1641 sir Thomas Aston definiu "a verdadeira liberdade" como sendo o conhecimento, "através de uma lei certa e segura, de que nossas mulheres, filhos, criados e bens são mesmo nossos".[21] Desde então a palavra *liberdade* recebera muitas outras definições, porém por volta de 1660 a maioria dos proprietários concordava, e muito, com sir Thomas. Mulheres, propriedade, empregados — que alívio seria saber que todos esses estavam bem controlados. Em 1657 o general Monck, que deveria contribuir para a Restauração mais do que qualquer outro indivíduo, disse a Richard Cromwell que, embora "a maior parte do povo não seja a sua melhor parte", contudo "os mais dignos de consideração ... dentre os que são os melhores ... manifestam grande respeito pela disciplina na Igreja de Deus".[22] Dois anos depois, um panfletário observava que "o velho espírito da pequena nobreza agrária volta à cena", opondo uma "dominação terrena e senhorial" ao "brilho crescente da luz do povo de Deus".[23] Foi esse "brilho crescente" que fez "os mais dignos de consideração" esquecerem as suas objeções aos bispos.

2 DEPOIS DE 1660

Foi muito importante, para a história ulterior da Inglaterra, que o Parlamento-Convenção de 1660 não fosse convocado pelo rei: ao contrário, foi o Parlamento que convocou Carlos II.* Pela mesma via retornaram os bispos e lordes. Os radicais foram expurgados da direção das corporações, pelo simples processo de convidá-los a prestar juramento de submissão temporal e espiritual à coroa, já que uma das marcas registradas das seitas era a recusa a jurar o nome de Deus. Ainda assim, para maior segurança a Lei de 1661 sobre as Corporações também conferiu a comissões locais (compostas por membros da pequena nobreza local, que conheceriam bem os seus vizinhos) o poder de destituir qualquer diretor daquelas, embora houvesse prestado o juramento, quando os comissários "o entenderem conveniente à segurança pública". A lei contra petições de caráter subversivo feriu na raiz uma das principais formas de atividade política popular. Desde a sua promulgação seria ilegal coletar mais de vinte assinaturas para qualquer petição "de mudança de matérias legalmente estabelecidas na organização da Igreja ou do Estado", a não ser que a petição tivesse sido previamente aprovada por três ou mais juízes de paz, ou ainda pela maioria do *Grand Jury*** do condado — quer dizer, por proprietários. Com a abolição dos tribunais eclesiásticos, os juízes de paz haviam assumido boa parte de suas funções[24] e mantiveram vastos poderes de controle mesmo depois de restabelecidas, nominalmente, tais cortes.

A Lei de Residência (*Act of Settlement*), de 1662, pôs fim à

(*) A tradição constitucional inglesa era que um Parlamento só podia ser convocado pelo rei — que o punha em recesso, dissolvia ou conservava a seu critério. Contudo, em duas ocasiões, no século XVII reúnem-se "Parlamentos-Convenções", que se distinguem por não terem sido convocados por um rei, e isso pela singela razão de que não havia rei na ocasião. O primeiro caso data de 1660: após a renúncia de Richard Cromwell ao cargo de Lorde Protetor (abril de 1659) e a falência da gestão militar (dezembro), torna a reunir-se o velho Rabo, ou seja, o que restara do Longo Parlamento após o expurgo dos seus membros presbiterianos. Em fevereiro de 1660 os deputados "cassados" retornam a Westminster, e logo depois a assembleia, de feição agora nitidamente conservadora, convoca um "Parlamento-Convenção" (abril), cujo principal ato é restaurar o rei (maio).

O segundo "Parlamento-Convenção" reúne-se em janeiro de 1689, convocado pelos líderes da Revolução Gloriosa, que expulsara Jaime II do trono; e mais uma vez a Convenção estatui sobre a forma de governo do país, com a grande diferença de que em 1660 a decisão foi de voltar a uma forma tradicional, e em 89 se inova muito (um rei é declarado destituído; seu herdeiro legítimo é excluído; sua filha é coroada, e com ela o seu marido, que normalmente não passaria de príncipe-consorte; é aprovada uma declaração de direitos).

A importância que Hill aponta na Convenção é, portanto, o seu aspecto constituinte: por mais que a Restauração tente apagar as décadas revolucionárias (os onze anos de República são chamados de "Interregno", e Carlos II data o seu advento ao trono da data em que seu pai foi morto), o fato é que ela se deve a uma decisão parlamentar, e a um compromisso do rei, no sentido de perdoar a maior parte dos antigos rebeldes e respeitar parte das conquistas da Revolução. (N. T.)

(**) No sistema judiciário anglo-saxão, ou seja da *common law*, costuma haver dois tipos de júri: o júri propriamente dito, ou pequeno, que depois de ouvir acusação e defesa decide a respeito da culpa de um réu de determinado crime (como o nosso júri, portanto, que nos vem dessa tradição); e outro, de nós desconhecido, o *Grand Jury*, com maior número de membros, e que decide se há crime ou não, e (no caso

mobilidade que constituíra elemento essencial da liberdade popular durante os tempos revolucionários. O preâmbulo da lei deixa claro que ela visava basicamente a esses "pobres" que "se esforçam por se instalar nas paróquias onde se encontram o melhor gado, os terrenos comunais ou ociosos mais extensos para construírem *cottages* e os bosques mais vastos para eles queimarem e destruírem; e, quando tudo tiverem usado e gasto, irão a outra paróquia, até que finalmente se tornem andarilhos e vagabundos". Essa é uma descrição perfeita das classes inferiores, as quais os diggers haviam tentado mobilizar em seu apoio.[25] Porém agora a pequena nobreza voltava a estar segura de sua posição. Os juízes de paz foram autorizados a permitir a migração da mão-de-obra onde e quando esta fosse economicamente necessária, mas a proibi-la quando ela não atendesse a um propósito útil. Da mesma forma os juízes de paz podiam despejar os invasores das terras ociosas — e assim muitos deles foram expulsos de suas cabanas —, porém também podiam admiti-los quando o seu trabalho se fizesse necessário. Os proprietários de terras voltavam a ter o direito de proceder, sem qualquer barreira legal, ao cercamento e remoção das florestas. Já os *copyholders* perdiam toda segurança de sua posse, toda proteção contra a ameaça de "serem devorados pelos foros".[26]

---

afirmativo) se cabe ou não proceder criminalmente contra tal ou qual suspeito. O *Grand Jury* toma suas decisões considerando as provas coletadas pelas autoridades, sem ouvir a defesa — pela simplicíssima razão de que antes da sua decisão não há acusação, e por isso não há de que se defender.

No contexto a que se refere Christopher Hill, o *Grand Jury* é órgão extremamente importante, porque detém a autoridade de indiciar ou não os suspeitos, ou seja, de dividir os membros da sociedade em insuspeitos e réus. Após a Restauração e, especialmente, a revolução de 1688 cuidadosamente conduzida pelas classes dominantes (que pediram a um príncipe estrangeiro, Guilherme de Orange, que invadisse a Inglaterra para não correrem o risco de uma radicalização revolucionária em caso de guerra civil), o sistema político britânico vai caminhar para o *patronage*, ou política de clientela, que consiste numa manipulação muito clara dos favores e ameaças. Entre os favores se inclui o de salvar uma pessoa da forca ou da cadeia; entre as ameaças, obviamente, a de ser preso ou enforcado. Tudo isso o *Grand Jury*, os juízes de paz, os tribunais régios e o indulto real permitiam. Sobre esse assunto, veja-se o ensaio de Douglas Hay, "Property, authority and the criminal law", in D. Hay, P. Linebaugh, J. Rule, E. P. Thompson e C. Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Londres, 1975; mas também se considerem as críticas de John H. Langbein, *"Albion 's* Fatal Flaws", *Past and Present*, 98, fevereiro de 1983, pp. 96-120. (N. T.)

As leis de caça aumentaram em ferocidade contra todos, exceto os ricos: a partir de 1671 os guardas de coutada tiveram o direito de invadir casas e confiscar armas. Seria difícil ilustrar melhor a concentração de poder em mãos da classe latifundiária. O cercamento das terras e as leis de caça privaram os *cottagers* de muitos dos seus recursos alimentares tradicionais. Não espanta então que as áreas florestais e de pastagem tenham continuado a ser centros de dissidência radical, ao passo que o pastor e o castelão reforçavam o seu controle sobre as aldeias de agricultores, e a pequena nobreza reunida na Câmara dos Comuns sentia-se livre, graças à dissolução do Exército, para perseguir os dissidentes em meio urbano. Os juízes de paz tomaram medidas rigorosas contra os vadios.[27] Não menos eficazes, como já haviam notado Winstanley, em 1649, os batistas de Fenstanton em 1653, e ainda Bunyan em 1658, foram as ameaças de expulsão ou de aumento de foros, através das quais "ricos e ímpios proprietários rurais" conseguiam dissuadir seus arrendatários de saírem a "escutar a Palavra de Deus".[28]

"Os ricos governarão o mundo", suspirava filosoficamente Richard Baxter, outro bem aquinhoado de dinheiro; "e poucos dentre os ricos serão santos ... Teremos o que queremos, mas não neste mundo".[29] Não neste mundo: essas palavras agora eram corriqueiras. Em 1649 "muitos cristãos" de Norfolk haviam enfrentado a questão: "Cristo diz, meu reino não é deste mundo. Como poderíamos então querê-lo já?". E respondiam: "Mas ele não diz, meu reino jamais virá à terra enquanto a terra subsistir (muito ao contrário, veja-se o *Apocalipse*, V, 10)".[30] Mas esses dias de tanta autoconfiança eram passados. Já em 1654 Erbery afirmava que o povo de Deus não devia imiscuir-se em assuntos de Estado.[31] É verdade que nem os próprios quacres seguiram essa injunção à risca antes de 1660.[32] Depois da Restauração, porém, Edward Burrough disse aos quacres que "nosso reino e vitória não são deste mundo, nem são terrenos", e sustentou essa nova posição com um argumento histórico. O Senhor permitira a Restauração "como uma vara de Deus em sua mão, para corrigir e castigar muita gente" — em especial os parlamentares que, esquecendo Deus e suas mercês, haviam deixado de realizar as reformas que prometeram. Deus tolerara isso por razões que só Ele conhecia. Em tais circunstâncias nada havia a fazer, a não ser aceitar. Porém Burrough delicadamente insinuava que "a força e crueldade nunca farão feliz o rei, ... pois o povo é sábio e

sensato, e não agüentará por muito tempo um só grau no jugo da escravidão".[33] Podemos dizer que Burrough propunha uma espécie de pacifismo mínimo.

O pecado voltou, primeiro como o meio pelo qual os radicais explicaram a si mesmos o seu insucesso na luta pela causa de Deus na terra: não só os quacres, que rejeitaram Cristo em Nayler, como também Milton, cujo grande poema filosófico teve por tema "a primeira desobediência do homem" e suas conseqüências, e como o homem poderia reencontrar na terra o paraíso *interior*. Mas o pecado também serviu para proteger a propriedade e as desigualdades sociais. Isaac Barrow escreveu, em 1671:

> Primeiro todas as coisas eram, indistintamente, expostas ao uso e gozo de todos, cada homem de nossa raça comum apropriando-se do que necessitasse. A desigualdade e o interesse privado nos bens ... foram golpes indiretos ocasionados por nossa Queda; o pecado introduziu graus e distâncias, concebeu os nomes de rico e pobre; gerou esses cercamentos e apropriações de coisas; forjou essas duas palavras pestilentas, *meum* e *tuum*, que engendraram tanta luta entre os homens ... Enganamo-nos se pensamos que a igualdade e comunidade naturais foram mesmo completamente suprimidas.

Mas o que o bom reverendo aconselhava aos seus fiéis não era que rejeitassem a propriedade privada, e sim que o pecado, como os pobres, sempre nos acompanha, e portanto não há nada que nós — ou, menos ainda, os pobres — possamos fazer a respeito; apenas, a caridade para com os humildes será recompensada por Deus.[34]

Para os pobres a mensagem era um pouco diferente, porém partia das mesmas premissas. *The Whole Duty of Man* recomendava:

> Pensa com freqüência nas alegrias que te aguardam nos céus e então, assim como um viajante não espera encontrar numa hospedaria o mesmo conforto que possui em casa, também tu tens razões para te contentares com qualquer tratamento que recebas neste mundo, sabendo que ora viajas para um lugar de infinita beatitude, que te compensará em abundância por todo o desconforto e todas as penas que suportares a caminho.[35]

Era exatamente essa a mensagem que os levellers, diggers e ranters haviam contestado.

Mas a experiência das décadas revolucionárias não podia ser liquidada tão facilmente. Por conseguinte muitos, inclusive bispos, pregaram deliberadamente uma dupla moral, uma mentira piedosa, de modo a persuadir os mais inteligentes dentre os proprietários a não contestarem os mitos que já não aceitavam, mas que eram socialmente necessários. Marvell diz que Samuel Parker afirmou o seguinte:

> Suponhamos que o clero se componha apenas de charlatões e enganadores, ainda assim devemos reconhecer que esses são instrumentos necessários para o Estado manter o comum do povo na condição de medo e obediência, porque nada mais pode escravizá-lo de maneira tão eficaz (é isso o que o nosso autor parece pretender) quanto o medo ao poder invisível e as obscuras apreensões do mundo por vir.[36]

Os cortesãos libertinos podiam blasfemar e ter a vida sexual mais desregrada, desde que não justificassem tais práticas abertamente. Foi assim que o libertino Rochester se viu persuadido no leito de morte, por Gilbert Burnet (que estava longe de ser o mais conservador dos anglicanos), da necessidade *social* do cristianismo.[37] O reverendo John North, conta-nos seu irmão, era arminiano por convicção. Porém pensava que o calvinismo, "no que diz respeito aos ignorantes, era mais político e portanto, sob certos aspectos, mais adequado para conservá-los na religião, porque convinha melhor à capacidade deles. Mas isso se vincula à arte, não à verdade, e por isso deve ser contado no número das *piae fraudae*, ou mentiras piedosas".[38] A esse fim chegara o credo revolucionário do calvinismo, depois de abalar a Europa durante um século e meio. Foi numa obra intitulada *The Reasonableness of Christianity* (O caráter racional do cristianismo) que John Locke escreveu: "os trabalhadores por jornada e os artesãos, as solteironas e ordenhadoras de vacas" devem acreditar no que lhes mandam. "Deles a maior parte não pode ter acesso ao conhecimento, por isso têm que acreditar".[39] Mas pelo menos Locke não pretendia que fossem sacerdotes a ensinar-lhes: isso incumbia a Deus mesmo.

Entre 1640 e 1655 não houve o desfile solene que marca a posse do Lorde Prefeito de Londres. Quando, nesse último ano, essa festividade voltou a realizar, o pregador disse ao Lorde Prefeito (que certamente já o sabia muito bem) que "se não se autorizar a multidão a distrair-se um pouco de maneira inofensiva e alegre, nos

espetáculos de aniversário, ela não se contentará".[40] E o maior dos espetáculos era a própria monarquia. A extraordinária popularidade do *Eikon Basilikejá* na década de 1650, a despeito dos furiosos ataques de Milton, alertara os conservadores para o sentido e a utilidade da divinização da realeza para a defesa da ordem vigente.* Soldados plebeus e grosseiros haviam chamado o seu real prisioneiro de "Tocador", "em alusão àquele dom que Deus lhe conferiu", de curar escrófulas *[King's evil*, o mal do rei, em inglês] apenas as tocando com a mão. Os jornalistas levellers ridicularizam uma história segundo a qual a saliva de Carlos I curara uma criança doente.[41] Mas agora os soldados plebeus e os levellers haviam sido silenciados. O esplêndido cerimonial da coroação incluiu um retorno do "toque real" com toda a sua pompa. Conta-se que Carlos II teria "tocado" mais de 92 mil pessoas durante o seu reinado, embora eu não saiba se quem conta a história contou as pessoas. Numa ocasião, meia dúzia dos que esperavam a cura régia morreram esmagados pela multidão.[42] Estamos no mundo artificial da monarquia e do governo por manipulação. As aclamações compradas que saudaram a Restauração apontam para a campanha contra o papismo dos anos 1679 a 81, também montada pelo dinheiro.

Pois há muita documentação comprovando sentimentos hostis à monarquia junto ao populacho. "A peste acabe com todos os reis. Não darei um peido por um rei da Inglaterra", disse uma londrina. Um homem de Wapping "gastaria com prazer cinco *shillings* para comemorar a execução do rei" e não recusaria servir, ele mesmo, de carrasco ao monarca. "Vivíamos tão bem quando não havia rei",

---

(*) A 9 de fevereiro de 1649, o mesmo dia em que Carlos I era enterrado em Windsor, sai do prelo em Londres o *Eikon Basilike*, cujo subtítulo (em inglês) traduz e explicita o nome grego: *O retrato de Sua Sagrada Majestade em suas solidões e sofrimentos*. É uma série de meditações religiosas e preces atribuídas ao rei (sem nenhuma prova). A obra não passou pela censura e, a despeito das perseguições, teve trinta edições só em 1649. Seu papel não pode ser minimizado: não só contribuiu para fortalecer a imagem de Carlos I como rei-mártir, como ajudou a fazer da Igreja Anglicana, até então uma organização de Estado, objeto de uma fé empenhada, pelo menos por parte dos que viam que um arcebispo (Laud) e um rei tinham morrido, ambos, por ela; e o segundo em odor de santidade.

Consta que o livro foi redigido por John Gauden, teólogo depois nomeado bispo por Carlos II. Cf., a respeito, C. V. Wedgwood, *The Trial of Charles I*, 1964; edição Penguin de 1983, pp. 206-11). (N. T.)

recordava um pequeno proprietário de Yorkshire, e esperava que assim voltasse a ser. Um cidadão de Londres fazia votos, em 1662, de "que toda a pequena nobreza agrária do país se mate entre si, para que o comum do povo possa viver melhor". Um oficial de justiça que ajudara a entregar alguns regicidas ao carrasco em 1660 descobriu que com isso "perdera praticamente todo o seu comércio com o povo faccioso de Southwark". Um homem de Surrey "esperava dentro em breve poder pisar no sangue do rei e dos bispos".[43] Pois a hierarquia da Igreja não era mais popular do que o rei. Em 1669 Edward Chamberlayne registrava que "o clero é ... por muitos considerado como a escória e refugo da nação ... Foi observado, até por estrangeiros, ... que de todo o clero cristão da Europa ... nenhum é tão pouco respeitado, amado, obedecido ou prestigiado quanto o atual ... clero da Inglaterra". O grão-duque da Toscana, que visitava a Inglaterra aquele ano, era um de tais estrangeiros.[44] Pepys e Samuel Butler usam ambos a palavras "ódio" para descrever a atitude popular face ao clero.[45] Mas Isaac Barrow afirmava que a Igreja Anglicana desfruta "do favor de quase toda a nobreza e pequena nobreza".[46] Não há dúvida de que também ele tinha razão.

Para alguns, pelo menos, os anos revolucionários constituíram um período de extrema tensão: para esses o medo à liberdade desapareceu ao retornarem as velhas formas tradicionais. Uma derradeira vaga de profecias desesperadas acerca do fim do mundo, "produzidas por fanáticos para sublevar o vulgo",[47] assolou o país no funesto ano de 1666. O incêndio devastou Londres, porém a Inglaterra e seu rei, os bispos e o sistema social sobreviveram. Apareceu uma literatura bastante considerável denunciando "as profecias vulgares",[48] em meio a outras formas igualmente suspeitas de entusiasmo. Thomas Sprat afirmou que incumbia à ciência e à Royal Society a missão de "dissipar as trevas e varrer as brumas que infundem no espírito dos homens uma vã consternação". Os prodígios e profecias se confirmavam da seguinte maneira: quebrando a coragem dos indivíduos e preparando-os para desastres "que eles tolamente imaginam já lhes estavam destinados por decreto inexorável do céu". Foi essa "uma das causas mais consideráveis das distorções espirituais que tiveram nosso país como teatro durante um período tão longo".[49] O fim da crença numa diária intervenção divina na política contribuiu para formar uma atmosfera onde a ciência podia

desenvolver-se livremente; ao mesmo tempo, a exaltação da filosofia mecanicista em detrimento da ciência dialética dos "entusiastas" radicais ajudou a minar essas mesmas crenças.

"Fanatismo" e "entusiasmo" foram os bichos-papões da sociedade polida e culta da Restauração. O classicismo cuidadosamente cultivado da época de Dryden e Pope foi (com tantas coisas mais) a forma literária que essa reação social assumiu. Para os radicais, o latim e o grego haviam sido as línguas do Anticristo,[50] na medida em que eram as línguas da universidade, do direito e da medicina, que constituíam as três elites intelectuais.[51] P. W. Thomas mostrou-nos como os princípios clássicos da regularidade e da *convenientia* fascinavam os intelectuais realistas durante as décadas de isolamento e derrota. Eles se viam como os poucos guardiães da cultura literária num tempo de barbárie. Deploravam o excesso, enfatizavam o decoro e a obediência às regras, em todos os planos da vida.[52] A revivescência clássica pode assim ter representado em certa medida uma reação contra a liberdade dionisíaca favorecida pelos ranters.[53] Blake — mais uma vez o herdeiro dessa tradição — escreveu: "Os clássicos! São os clássicos, e não os godos nem os monges, que devastam a Europa pelas guerras".[54]

Entre os cientistas e a maior parte dos antigos defensores do Parlamento, a atitude religiosa que prevaleceu após 1660 foi o latitudinarismo — uma tolerância limitada, um desejo de integrar os dissidentes moderados na Igreja oficial. Os latitudinários concordavam com os dissidentes respeitáveis quanto à necessidade de se manter "uma aparência de piedade". Uma estrita observância do Dia do Senhor, argumentava Baxter, "fará que os homens se tornem de certa forma religiosos, querendo-o ou não: embora seja impossível fazê-los autênticos religiosos contra a sua vontade, isso pelo menos os fará religiosos no plano do que é visível".[55] Uma tal "religião visível" era exatamente o que os radicais haviam denunciado, o Anticristo reinando na Igreja Anglicana.

"A escória do povo", "essa ralé de velhacos" sempre se tinha oposto ao Parlamento e aos puritanos, em parte certamente por influência clerical, porém em parte também devido a seu ódio à disciplina presbiteriana, à imposição forçada da ética protestante, à hostilidade puritana aos esportes e festividades populares tradicionais.[56] Enquanto o sistema disciplinar presbiteriano ainda parecesse viável, e os bispos constituíssem a única alternativa para ele, era

bastante racional essa parte do povo dar sua preferência a estes últimos. Por volta de 1660 Richard Baxter se reconciliara com o sistema episcopal, que para ele passava a representar o único meio de impor algum tipo de disciplina;[57] mas outros bem pode ser que aceitassem os bispos só para não terem de suportar disciplina demais. Na verdade os tribunais eclesiásticos e suas sentenças de excomunhão tiveram menor influência, até mesmo sobre as classes populares, depois de 1660 do que antes de 1640. De 1687 em diante eles perderam toda eficácia. A disciplina que se conservou foi a imposta pelas seitas aos seus próprios membros.[58] Foi essa uma grande vitória, apesar de discreta, da liberdade popular, pelo menos nas cidades: os homens e mulheres foram mais livres em suas vidas privadas do que jamais puderam ser antes de 1640, e muito mais do que os presbiterianos gostariam que fossem, durante a década de 40.

A imposição de uma disciplina às classes inferiores passou à responsabilidade dos juízes de paz[59] e teve maior êxito nos distritos agrícolas do que nas cidades ou no meio industrial e pecuário. É duvidoso até mesmo que ainda se tentasse obrigar as classes mais pobres a assistirem ao culto aos domingos. Isso já era bastante difícil antes de desabar o sistema de tribunais eclesiásticos, quanto mais após a lei de 1650 que suprimiu a obrigação de ir à igreja.[60] Em muitas paróquias de Londres o templo não comportaria todos os paroquianos caso eles comparecessem ao culto, e o hábito cada vez mais difundido de alugar os bancos contribuiu para excluir os pobres.[61] Em algumas paróquias rurais um grande proprietário como o sir Roger de Coverley descrito por Addison assistia ao culto "para contar os presentes" e "ver se algum dos seus arrendatários estava faltando".[62] Os fabricários da igreja de uma aldeia de Hertfordshire acharam, em 1677, que era digno de nota o fato de que "muitos dos habitantes vêm constantemente à igreja".[63] As várias indulgências reais, e finalmente a Lei de Tolerância, de 1689, terminaram privando a Igreja Anglicana de seu monopólio religioso. Assim "a ralé", salva dos ranters, foi largada a seus próprios recursos. Havia então um sentido social na aliança das classes altas e baixas, as que mais gostavam de blasfemar, contra os hipócritas pretensiosos que se situavam entre as duas.

Em 1646, num panfleto de Overton, os amigos de Mr. Persecution (sr. Perseguição) queriam que o júri pelo qual ele devia ser

julgado incluísse a Multidão-grosseira, assim como Satanás, o Anticristo e sir John Presbyter (Presbítero).[64] Essa aliança não produziu apenas multidões devotadas ao rei e à Igreja — também levou a um sentimentalismo que exaltava sistematicamente os aspectos tradicionais da Alegre Inglaterra rural, com seus paus de maio, bolos e cerveja, opondo-se à ética triunfante da burguesia. Ele também se expressa sob forma literária na imagem do bandido de estrada, muitas vezes um ex-partidário do rei, arruinado, que rouba o rico porém poupa o pobre, e que é outro personagem para quem nada significa uma ética do trabalho duro.[65] As comédias da Restauração não se limitam a recuperar o tom picante dos velhos Inns of Court: também devem algo aos ranters, que Sam Sheppard retratou em sua peça *The Joviall Cr*ew.[66] As classes mais baixas, que as seitas haviam negligenciado (exceto os ranters, e talvez, em certa medida, os primeiros quacres), vingaram-se maltratando os dissidentes durante mais de um século.

A Restauração foi um grande sucesso, enquanto operação militar e política. A maior parte do Exército foi desmobilizada, conservando-se apenas alguns regimentos seletos, cuidadosamente expurgados, nas guarnições de cidades estratégicas. Em Plymouth construiu-se uma cidadela para intimidar os moradores, que "em ocasião anterior mostraram-se dispostos à sedição".[67] A Lei sobre as Corporações expulsou os radicais da administração dos municípios; a lei contra petições subversivas, o restabelecimento da censura e o fim da tolerância religiosa privaram-nos de qualquer possibilidade de ação política. "Os honestos habitantes da cidade de Almumana [no original, Mansoul], agora mergulhados na aflição", como sintetizou admiravelmente Bunyan, tremiam de medo em suas casas enquanto "soldados de casaco vermelho e outros de casaco preto percorriam as ruas aos pelotões, blasfemando o nome de Deus e protegendo os Diabolianos".[58] A tendência já existente nas seitas ao pacifismo e ao afastamento da política foi encorajada por essa mistura de engambelação no púlpito e repressão militar nas ruas. Os menos controláveis acabavam emigrando — ou deportados. Contudo, a despeito dessas medidas draconianas, ainda no final de 1687 Gilbert Burnet acreditava que "uma rebelião que não seja chefiada por ele [Guilherme de Orange] certamente proclamará a República".[69] Prudentes, os proprietários convidaram Guilherme a tempo, e ele trouxe consigo um poderoso exército profissional, de modo

que Jaime II, em quem eles não podiam mais confiar, pôde ser posto fora do trono sem o perigo de uma revolta popular.

De uma forma ou de outra assim foram preservadas a lei e a ordem pelo tempo suficiente para que os renovadores na agricultura provassem ter razão. O desmatamento efetuado pelos *squatters* e mineiros, somado à adubação do solo feito com marga, ampliou a superfície de terra arável, ou dividida entre atividades agrícolas e pecuárias, às custas das florestas e das áreas estritamente pastoris. O desmatamento, a drenagem dos pântanos, o cercamento e privatização das terras comunais e o investimento de capital na agricultura: todos esses fatores a longo prazo conseguiram fazer da Inglaterra um país mais rico, criando novas necessidades de mão-de-obra e por conseguinte uma classe permanente de trabalhadores assalariados e sem terra, por mais que estes sofressem a sua nova condição como um estado sem liberdade. Pela última década do século as restrições à mobilidade geográfica podiam ser diminuídas, sem perigo para a ordem vigente.[70] Ironicamente, a expansão econômica deu-se sobretudo no norte e no oeste, onde a cultura do trevo permitiu que avançassem as fronteiras agrícolas rumo a terras recém-cercadas; na mesma região a mão-de-obra barata atraiu a indústria, e a expansão do comércio e navegação coloniais, sob o estímulo da Lei de Navegação, beneficiou os portos marítimos. A maneira pela qual tantos quacres foram se dedicando cada vez mais à indústria, e se mostrando mais e mais respeitáveis, prova muito bem como a sua mente se adaptou às novas possibilidades econômicas.

Em 1664 John Evelyn atribuiu a "furiosa devastação de tantas belas matas e florestas" à taxação punitiva (contra os realistas) das décadas revolucionárias e às atividades dos Comitês Parlamentares de Confisco (dos bens de realistas), assim como "à multiplicação de fábricas de vidro, fornalhas de siderurgia e outras indústrias do gênero". Esperava, porém, que cercando-se as terras comunais se teria um reflorestamento.[71] O agrônomo John Houghton considerava o cercamento de muitos comuns e a supressão de parques como algumas das conseqüências benéficas da "felicíssima restauração de Sua Majestade".[72] Em 1690, sir William Petty observou que nos últimos quarenta anos o poder e riqueza da Inglaterra tinham crescido, graças especialmente à drenagem dos pântanos, à irrigação das terras secas, ao melhor aproveitamento das florestas e comuns e à cultura do trevo e do sanfeno nas charnecas e terras estéreis.[73] E. Kerridge

pensa que por volta de 1700 três quartos dos cercamentos existentes na Inglaterra já haviam sido completados.[74] Mesmo um radical como Moses Wall reconhecia, em 1659, que "um melhoramento nos recursos do país, tais como manufaturas, pesca, pântanos, florestas e terras comunais, e nosso comércio marítimo, etc." era condição não só para "uma confortável subsistência" da nação, como também para "o progresso ... na liberdade e nas verdades espirituais".[75] A Revolução começou com Oliver Cromwell liderando moradores dos pântanos, revoltados contra os projetos da corte para drenar estes últimos; o seu momento da verdade foi a derrota dos regimentos levellers em Burford, a que se seguiu imediatamente uma lei mandando drenar os pântanos; e ela terminou com a derrota dos plebeus e artesãos dos condados do sudoeste nos pântanos de Sedgemoor.

CAPÍTULO 18

CONCLUSÃO

> As revoluções dos tempos não costumam recuperar uma verdade enjeitada e perdida, cuja falta tanto mal faz a tantas nações.
>
> J. Milton, *Areopagitica* (1644), in *Complete Prose Works*, II, p. 493.

1 A LIBERDADE FERVE

Em sua análise da experiência dos sentidos o filósofo Thomas Hobbes enfatizou a importância da mudança para estimular a atividade mental — "sendo quase a mesma coisa um homem ter sempre a sensação da mesma coisa e não ter a sensação de nada".[1] Uma realização desse período foram as intuições notáveis acerca justamente do processo histórico, "uma percepção das grandes forças que agem na sociedade", tanto no *Behemoth* de Hobbes, quanto na *Horatian Ode* (Ode à moda de Horácio) de Marvell, no *Oceana* de Harrington, ou, ainda, nos escritos de Winstanley.[2] Essas intuições perderam-se com a Restauração, e tal aspecto da reflexão sobre a história avançou muito pouco no século que se seguiu. O que tentei enfatizar neste livro foram os estímulos tão inusitados que durante as décadas revolucionárias produziram uma fantástica irrupção de energia, tanto física quanto intelectual. A guerra civil propriamente dita, a sementeira de ideias que foram o Exército de Novo Tipo e o seu Conselho do Exército, o regicídio, a conquista da Irlanda e da Escócia, as guerras com a Holanda e a Espanha, a mobilidade geográfica e social, o fluxo ininterrupto de panfletos tratando de todos os assuntos que existem sob o sol — poderíamos listar muitas outras maneiras pelas quais essa energia se manifestou.

Por um breve espaço de tempo as pessoas comuns tiveram uma liberdade face ao poder da Igreja e das classes dominantes como nunca antes existira, nem tão cedo voltaria a existir. Por muitíssima sorte dispomos de registros bastante completos do que elas discutiram. Especularam sobre o fim do mundo e a vinda do milênio; sobre a justiça de Deus em condenar a massa da humanidade por um pecado que, se alguém cometeu, foi Adão; alguns até puseram em questão a existência do inferno. Contemplaram a possibilidade de que Deus poderia ter a intenção de salvar a todos os homens e de que uma centelha divina poderia existir dentro de cada um de nós. Fundaram novas seitas para exprimir essas novas ideias. Alguns consideraram a possibilidade de que pudesse não existir um Deus Criador — haveria, somente, a natureza. Contestaram a monopolização do conhecimento pelas profissões privilegiadas — a teologia, o direito e a medicina. Criticaram a estrutura educacional vigente, especialmente as universidades, e propuseram uma grande ampliação das oportunidades educacionais. Discutiram as relações entre os sexos e questionaram parte da ética protestante.

A eloqüência e a força de persuasão dos simples artesãos que participaram de tais discussões é realmente impressionante. Parte dessa força chega até nós pelo texto impresso — do pastor Fox, do latoeiro Bunyan, do pequeno agricultor Nayler. Suas ideias fazem parte de um conjunto que estamos acostumados a ler e discutir. Mas quantas ideias não foram perdidas (mais, muito mais), mesmo se nos limitamos a considerar as daqueles homens e mulheres que deixaram alguma coisa escrita! E aqueles que nada escreveram? Os "homens de mente alerta e verbo fácil", como os descreveu um inimigo, que visitaram Coppe na cadeia de Coventry, em 1650?[3] Podemos conceber quanta razão tinha Milton em se orgulhar da "nobre e poderosa nação, que se levanta como um homem forte que acaba de acordar e livra-se de algemas que pareciam invencíveis, ... uma nação que não é lenta e entorpecida, mas tem a mente pronta, engenhosa e penetrante, aguda no invento, sutil e nervosa no discurso, capaz de atingir os mais altos pontos a que possa aspirar a capacidade humana".

Milton também tinha razão em sua crença de que os Ingleses de Deus tinham coisas importantes e eloqüentes a proclamar, que somente a "tirânica burrice" dos bispos impedira até então de dizer; e de que qualquer tentativa futura de censurá-las seria "subestimar

e aviltar a nação inteira", seria insultar o povo comum.[4] Imaginamos com que freqüência nos anos 1650 e 60 ele terá meditado, embora fosse se desiludindo com a credulidade política das pessoas comuns, no que elas criaram de novo. Henry Power, de Halifax, concluiu dez ou vinte anos depois da *Areopagitica*, quando as esperanças de Milton pareciam haver fracassado:

> Esta é uma época em que as almas de todos os homens parecem fermentar, e o espírito da sabedoria e do conhecimento começa a ascender e a libertar-se daqueles impedimentos terrenos e imundos que por tanto tempo o embaraçaram ... Parece-me que vejo como deve ser jogado fora todo o velho lixo, e as construções apodrecidas devem ser derrubadas e arrastadas por inundação tão poderosa como a que presenciamos. São estes os dias que devem deitar novos alicerces para uma filosofia mais magnífica e que jamais será derrubada.[5]

Disso, o que concluímos? Hoje já não precisamos ser convencidos de que a liberdade de imprensa merece ser testada. Essa batalha foi árdua, porém terminou em vitória. Vitória que nos parece tão óbvia que às vezes nos damos ao luxo, agora que a imprensa se tornou um grande negócio capitalista, de pôr em dúvida o seu mérito. Mas, para apreciar o que significou essa luta, para recuperar essa sensação de embriaguez — que não consiste apenas em ter o direito de imprimir o que penso, mas sobretudo em ter o direito de *dizer* o que penso —, precisamos regressar a essas décadas maravilhosas quando parecia que o mundo estava a um passo de ser virado de cabeça para baixo.

Dos escritos da época se exala um frescor que ainda nos impressiona. Os historiadores podem retraçar as suas origens até os neoplatônicos italianos e os anabatistas alemães, porém o que dá vida e vigor a essas ideias é a relevância que seus defensores sentiam que elas possuíam para o que acontecia na Inglaterra durante os tempos revolucionários. Tais ideias podem ser (ou não) de segunda mão; mas a paixão que está por trás delas certamente não o é. Muitos radicais pretendiam ter as suas verdades, não dos livros ou de outros homens, porém de Deus mesmo, do espírito que falava em seu coração. Não há dúvida de que se enganavam: deram forma e formato a ideias vagas que estavam no ar. Porém a forma e formato eram deles mesmos, vinham de sua experiência cotidiana na

Inglaterra durante esses anos em que se exerceu a "liberdade [que] ferve" de John Warr.

Mas não exageremos: eu escolhi os exemplos mais favoráveis. A magia e a superstição ainda ocupavam papel de destaque no pensamento popular, como se viu durante a rápida temporada de caça às feiticeiras que mobilizou todo o Suffolk em 1645. Muita bobagem foi dita e escrita. Contudo, se comparamos os dois grandes conjuntos de debates sobre a tolerância religiosa que nos chegaram desse período, os debates de Whitehall em dezembro de 1648 e janeiro de 1649 e os do processo Nayler em dezembro de 1656, uma distinção nítida logo aparece. No primeiro os representantes do Exército de Novo Tipo, os levellers londrinos e teólogos radicais exibem, todos, um nível de tolerância surpreendente para a época. Wildman até especula que não seria insensato considerar o sol ou a luz como sendo Deus: ele e os outros querem privar o magistrado de qualquer poder sobre as questões religiosas. Os generais não tinham tanta certeza a esse respeito, e Ireton perguntou, inquieto, se a tolerância iria "impedir qualquer tipo de restrição sobre qualquer coisa que qualquer pessoa chamar de religião".[6]

Já no segundo Parlamento do Protetorado a pequena nobreza rural, os principais advogados do país e alguns grandes comerciantes se reuniram para julgar o pequeno agricultor (*yeoman*) de Yorkshire que entrara em Bristol montado num burro. A selvageria histérica que eles exibiram contrasta de maneira espantosa com a decência civilizada dos debates de Whitehall. Alguns oficiais corajosos do Exército defenderam Nayler, junto com um ou dois membros do governo cuja política de tolerância estava sendo objeto de ataque. Os intentos de Nayler, declarou o coronel Sydenham, chegam "perto de uma verdade gloriosa". Mas a consciência de muitos deputados, especialmente dos que logo depois ofereceriam a coroa a Oliver Cromwell, não podia se resignar a deixar Nayler vivo. Era duvidoso, porém, que o Parlamento tivesse qualquer direito a castigar Nayler, e após um bom mês de discussões essa consideração, somada a outras, contribuiu para se chegar a uma sentença mais misericordiosa. E qual foi esta? Ser açoitado pelas ruas de Londres, ter a língua furada por um ferro em brasa, a testa igualmente queimada; ser depois açoitado, novamente, em Bristol; e ficar na cadeia pelo tempo que o Parlamento entendesse.[7] A pena de açoites, seguida da exposição no pelourinho, era uma sentença que claramente visava a quebrar a

coragem de um homem. Raras vezes falhava, exceto quando — como foi o caso de Lilburne, em 1638 — a vítima tinha a solidariedade da multidão que assistia ao castigo, o que podia conter um pouco a mão do carrasco. Porém um suplício impiedoso, apoiado por uma turba hostil, era o meio mais eficaz à disposição da sociedade para reafirmar os seus valores contra um movimento que já se encontrava dividido e em declínio. Nayler suportou seu martírio com estoicismo, porém fisicamente jamais se recuperou; morreu três anos depois, aos 43 de idade.

Os deputados estavam assustados, em 1656 — assustados com o que eles pensavam constituir a ameaça quacre à magistratura civil e ao sacerdócio, a uma Igreja oficial e à estabilidade da ordem social. Um dos mais ferozes dentre eles foi Francis Drake, senhor do domínio de Cobham, perseguidor dos diggers.[8] Mas não basta o medo para explicar a diferença de atmosfera entre os dois debates. Pois os participantes das discussões de Whitehall, no inverno de 1648-49, estavam perto da grande crise da Revolução, que culminaria no julgamento e execução de Carlos I. Alguns dos que tomaram parte na discussão sofreram a terrível morte reservada aos traidores, após a Restauração; os corpos de Cromwell e Ireton foram desenterrados e enforcados. Muitos dos outros viveram perseguidos, na clandestinidade ou no exílio. Já por ocasião dos debates eles sabiam que riscos corriam. Se alguém tinha motivos para entrar em pânico eram eles, não os deputados de 1656. Mas os primeiros tinham uma confiança na razão, na bondade do homem, que à distância até parece ingênua e comovente. Os últimos eram ferozes porque não tinham nenhuma garantia de que o que pretendiam defender pudesse ser conservado de qualquer outro modo que não a pura ferocidade.

A sua atitude já fora expressa por Clement Walker, em 1649: os radicais do Exército encorajavam a insubordinação social, ao estimularem a discussão. Mas "não pode haver nenhuma forma de governo sem os seus mistérios próprios, que deixam de ser mistérios se perdem o seu caráter secreto. A ignorância, e a admiração que dela nasce, são o que gera a devoção e obediência civis".[9] "Quanto maior for a liberdade, maior será o dano", disse em poucas palavras o major-general Skippon ao Parlamento, em dezembro de 1656. "Eu não permitiria que um povo conhecesse a sua força", concordou Luke Robinson.[10]

Parte da efervescência que andei discutindo deve-se à

juventude dos protagonistas. Rapazes talentosos têm muito mais condições de ascensão durante uma revolução. Já mencionei relatos da atração que o radicalismo religioso exercia sobre os moços.[11] Brailsford apontou como eram jovens os agitadores de 1647.[12] Isso também se aplicava às patentes mais elevadas no Exército de Novo Tipo. Fairfax foi comandante-em-chefe do novo Exército tendo 33 anos; Ludlovv foi governador militar da Irlanda com a mesma idade. Henry Ireton tinha apenas 40 anos quando morreu, em 1651. John Lambert era talvez a segunda pessoa mais poderosa no país com 35 anos; a sua carreira política terminou quando tinha 41, embora fosse passar mais 23 na cadeia. O Novo Tipo abriu uma carreira possível aos talentos; mas também os dirigentes das seitas democráticas precisavam estabelecer a sua liderança em competição aberta, e a maior parte deles era muito jovem ao iniciar sua carreira. Bidle nasceu em 1616, Nayler em 1617 ou 1618, Coppe em 1619, Fox em 1623, John Rogers em 1627, Richard Hubberthorne em 1628, Edward Burrough em 1634. Nenhum deles tinha chegado aos 30 quando terminou a guerra civil. James Parnell tinha menos de 20 anos quando morreu, em 1656. Este mundo, enquanto durou, foi dos jovens.

2 A EXPERIÊNCIA

No modo de pensar dos radicais misturam-se duas correntes. Uma delas é a crença na evolução da verdade, concebida como revelação permanente. Essa doutrina John Robinson pregou em seu sermão de adeus aos Pais Peregrinos em 1620,[13] de modo que é compreensível que essa crença apareça tantas vezes vinculada à descoberta do Novo Mundo. Assim, John Goodwin argumentava, em 1642, que, "se uma parte do mundo tão grande e considerável quanto a América ... foi desconhecida do resto do mundo por tantas gerações, então bem se pode imaginar que não apenas algumas, mas muitas verdades, isso mesmo, e da maior importância e interesse, ainda podem continuar desconhecidas".[14] Thomas Goodwin anunciou que "novas Índias de tesouros celestiais ... foram descobertas ... E outras ainda ... podem vir a sê-lo".[15] Lorde Brooke e os cinco irmãos dissidentes da Assembleia de Westminster previam um estado de reforma permanente.[16] John Saltmarsh, Walter Cradock e muitos outros entenderam que sua época se caracterizava por uma grande

expansão do espírito: e esperavam que mil flores haveriam de florir. [17] Esse foi um grande argumento em favor da tolerância religiosa, na *Areopagitica* como no anônimo *The Ancient Bounds* (Os antigos limites, 1645), que insistia em que a verdade "não pode vir à luz facilmente" se não houver liberdade de consciência; "melhor suportar muitos erros de alguma espécie do que obstruir uma única verdade útil, ou destruí-la".[18] "O progresso diário da luz da verdade", afirmou Milton, "é menos causa de desordem na Igreja, do que de iluminação e edificação".[19] Através da revelação aos fiéis de novas verdades, o cristianismo tradicional poderia adaptar-se às necessidades de uma nova época; o Evangelho eterno dentro de nós respondia mais depressa e facilmente às pressões dó meio do que as tradições da Igreja ou o texto literal. A história é um progresso gradual rumo a uma revelação completa da verdade.[20]

Qual é, então, o teste para a nova verdade? Não passa do mais singelo senso comum. A ênfase baconiana nas coisas, mais que nas palavras, a ênfase dos cientistas no teste da prática, na experimentação, já nos mostram o caminho. Hobbes criticou o racionalismo árido dos escolásticos que "falam sem conceberem as coisas, e de cor, cada um deles apenas repetindo o que soube de outro pela tradição". Os homens comuns sabem tão bem quanto os eruditos o que quer dizer um vaso vazio, "a saber, que dentro dele nada está que possa ser visto; e o lavrador sabe tão bem quanto o escolástico se isso é verdade".[21] Os apelos lançados pelos sectários à experiência e à experimentação eram um modo de recorrer ao bom senso dos homens e mulheres comuns. A experiência devia ser vivida por seu detentor de maneira muito intensa, porém ele também precisava saber comunicá-la a seus próximos e tê-la aceita por eles.

Aqui chegamos ao segundo princípio dos radicais: a sua fé no espírito sagrado dentro do homem, na verdade que cada um sentia e experimentava dentro de si, superior às verdades tradicionais transmitidas por outra pessoa. Pois de que outra maneira poderia a revelação ser permanente? A ênfase nesse ponto conjuga Milton, Dell, Winstanley, Bunyan, os ranters e os quacres. É claro que uma tal opinião só podia ter conseqüências muito radicais: tudo o que é tradicional é suspeito, simplesmente por ser tradicional. Em tempo de revolução surgem muitas ideias agressivas, às quais muitos dão o seu assentimento e que a seus olhos parecem ser fruto da inspiração divina.

A experiência também podia ser utilizada contra a história e até mesmo contra a Bíblia. Thomas Collier, pregando perante o Exército em Putney, no ano de 1647, dispôs-se a confirmar uma de suas teses com base nas Escrituras, "embora eu acredite que nada vos direi que não seja verdade experimentada".[22] "A experiência supera todas as outras coisas", afirmou Coppin.[23] O antinomista Henry Pinnell contrapunha a maneira "pela qual um homem conhece uma coisa lendo a respeito" à "certeza experimentada da mesma coisa em seu íntimo".[24]

Uma das conseqüências dessa ênfase na revelação permanente e nas verdades experimentadas foi que a ideia de novidade, ou de originalidade, deixou de ser algo chocante, para tornar-se, em certa medida, valorizada enquanto objetivo. "Tudo o que escrevi sobre a questão digger", afirmou Winstanley em dezembro de 1649, "eu jamais li em livro algum, nem ouvi de nenhuma pessoa ... antes de ver a luz nascer dentro de mim".[25] Ele enfatizou que a *Law of Righteousness* (lei da retidão, ou da justiça) sobre a qual escrevia era *New* (nova). A originalidade assim se tornava prova da sinceridade e autenticidade das ideias. "Os homens devem falar com as palavras de sua própria experiência, não devem falar ideias." "Essa questão", disse ele aos sacerdotes, "não encontrará resposta em nenhum texto das Escrituras ... a resposta deve ser dada pela luz, que é a lei da retidão, ... que reside no coração de cada homem".[26] Winstanley concordava com John Wilkins em que era o diabo quem persuadia os homens de que as ideias novas, havidas pela experiência, constituíam sinal de erro.[27]

Várias correntes de pensamento concorreram para assim enfatizar a experiência, as coisas, de preferência às palavras. Temos a insistência do protestantismo radical nos sentimentos do próprio indivíduo, de preferência às palavras alheias — "como um homem repetindo uma história contada por outro", dizia Tyndale, "sem procurar saber se é mesmo como este conta, e sem ter qualquer experiência pessoal da coisa".[28] "A verdadeira experiência de Cristo", escreveu o puritano Thomas Taylor um século depois, "é experimental" . Ela não se adquire "em livros ou relatos ... mas pela experiência pessoal".[29] "Não viso a palavras, mas a coisas", assim lorde Brooke abria o seu *A Discourse ... of ... Episcopacie* (Um discurso sobre o episcopado, 1641). Uma evolução análoga se constatou entre os cientistas. William Gilbert elogiou os verdadeiros filósofos, que

procuravam o conhecimento "não apenas em livros, mas nas próprias coisas".[30] John Wilkins resumia a tradição baconiana ao dizer que "seria muito melhor, para a República do saber, se fundássemos os nossos princípios mais em nossa experiência própria e freqüente do que na oca autoridade dos outros".[31] John Hall era fiel às doutrinas de Comênio tanto quanto às de Bacon ao propor o princípio educacional segundo o qual seria "melhor gravar coisas do que palavras nas mentes das crianças".[32] E Henry Stubbe chegou a dizer que Bacon inspirou os ingleses com "um tal desejo de novidades que até os levou a desdenhar" a ordem vigente na Igreja e no Estado, assim se tornando responsável pela guerra civil.[33]

A doutrina religiosa da evolução da verdade ou do Evangelho Eterno obteve idêntico efeito. "Se condenares absolutamente tudo o que recende a novidade", advertia William Dell, "como surgirão as verdades que ainda não conhecemos, ou como serão expurgados os erros que ainda temos?". Devemos "renegar por completo as doutrinas dos homens" e "largar todas essas opiniões que mamamos já no berço". Após esta purificação poderemos ouvir o que dirá Jesus Cristo ao nosso espírito e a isso nos ateremos, "por mais que se oponha às opiniões e doutrinas do tempo presente, ou de qualquer época anterior".[34] Com Winstanley, como vimos, Deus e a Razão se tornaram uma coisa só; o Cristo em nossos corações pregava o secularismo.

Mas a traição despontava dentro da própria luz interior. No momento da derrota, quando a vaga revolucionária recuou, a voz íntima tornou-se quietista, pacifista. Agora apenas essa voz era reconhecida como sendo a de Deus. Deus não era mais servido por gestos extravagantes, como a entrada de Nayler em Bristol ou as blasfêmias ranters. E, assim que um grupo decidia ver as coisas desse modo, toda a sua pressão se dirigia no sentido de só aceitar modos de expressão que não fossem demasiado chocantes para a sociedade na qual os seus membros tinham de viver e ganhar a vida.[35] Os radicais assim foram silenciados de maneira tão eficaz que sequer sabemos se muitos resistiram a despeito de isolados, como foi o caso de Milton. Do próprio Winstanley não sabemos mais nada. Só notamos que aquilo que no apogeu dos ranters parecia trazer a promessa de uma contracultura se converteu num canto afastado da cultura burguesa, cujos ocupantes só pediam uma coisa — que os deixassem em paz.[36] A luz interior que antes falava na possibilidade de os santos

alcançarem a perfeição agora tornava a enfatizar o pecado. Isso não devemos atribuir à habilidade, inspiração ou perversidade de George Fox ou de quem quer que seja. Fox não passou de agente de um processo mais profundo: em seu lugar Nayler ou Burrough certamente agiriam da mesma maneira. A religião do coração e da voz íntima, por estar aberta às mudanças no temperamento da massa, às pressões sociais, às ondas de sentimento, servira de veículo às transformações mentais operadas no período revolucionário: mas essa mesma característica sua agora a orientava no sentido oposto. O "senso da assembleia" aceitava o "senso comum" das classes dominantes. "A inspiração", afirmou Davenant, era "uma palavra perigosa que muitos utilizaram nos últimos tempos com bastante sucesso".[37] Ela agora deixava de ser um ideal, para só voltar daí a mais de um século, renascendo com os românticos.

3 O ELO DE UNIÃO

Assim, nem a luz interior, nem o apelo à interpretação pessoal da Bíblia, expressavam no entender dos sectários algum tipo de individualismo puro. O recurso aos textos e tradições não se justificava por mero antiquarismo: o passado era invocado para reequilibrar o presente. A invenção da imprensa e a ênfase protestante na educação haviam tornado disponíveis traduções tanto das Escrituras como de outros documentos até então monopolizados por pequenos grupos que os guardavam como arcanos. Nicholas Culpeper traduziu do latim para o inglês a *Pharmacoepia Londinensis* a fim de que os pobres tivessem condições de tratar eles próprios de suas doenças. Os levellers haviam colocado o júri acima do juiz; com o mesmo espírito, os sectários radicais pararam de considerar o sacerdote especializado e formado como árbitro da tradição.[38] Para eles o veredicto era proferido pela congregação de fiéis, cada um de cujos membros respeitava o espírito que residia em seus correligionários, igualmente sacerdotes todos eles. O ideal seria uma sociedade de versáteis não-especialistas colaborando entre si para que a comunidade inteira pudesse alcançar a verdade.

As interpretações da Bíblia eram pessoais, porém o fato de que precisassem ser aceitas pela congregação dos fiéis significava

que se mostravam pertinentes para o grupo em questão, impedindo a anarquia e o individualismo puro. Hoje, em nossa sociedade atomizada, o apelo à consciência individual, à integridade do artista isolado, é em última análise um elemento anárquico que mostra a que extremo chega a ilusão de libertar-se da sociedade. No século XVII, porém, a luz interior constituía um elo de união entre os homens — porque Deus dizia *mesmo* coisas parecidas aos mecânicos que compunham essas congregações. "A luz que brilha em cada um de nós", afirmava Burrough, conduz-nos todos ao conhecimento perfeito "na medida em que nossas mentes se dirigem e nossos corações se inclinam em sua direção".[39] Assembleias silenciosas não precisavam de um pastor para guiá-las em sua busca de unanimidade: Winstanley, Erbery e Fox esperavam levar as pessoas "a terminar com toda forma externa de prédica".[40] Winstanley esperava "o bel-prazer do Senhor num silêncio sereno"; e o "maior desejo" de Joseph Salmon era o de "não ver nem dizer nada".[41]

Na luta contra o antigo regime tanto na Igreja como no Estado uma união se forjara, englobando um vasto espectro da sociedade, porém, mesmo após ela se desintegrar, as classes às quais as seitas se dirigiam continuavam a ter muita coisa em comum. Winstanley imaginava que as divisões no interior da nação seriam superadas por uma união fraterna — embora primeiro fosse necessário "fazer em pedaços" as Igrejas particularistas.[42] Para ele a luz interior, ou Razão, diz ao homem que ele deve fazer aos outros o que gostará que lhe façam: diz ao homem, portanto, que ele deve cooperar com o próximo. Assim foi que Winstanley, e somente ele, superou a dicotomia de individualismo e coletivismo graças à sua ideia de uma sociedade fundada no cultivo em comum e na colaboração recíproca. Porém também os ranters tinham uma tendência à união.[43] E os quacres terminariam por dar uma forma organizada a esse desejo de união, através do seu "senso da assembleia".

A tragédia dos radicais foi que, enquanto durou a Revolução, eles jamais conseguiram forjar uma unidade política: os seus princípios eram assumidos com tanta convicção que só podiam separá-los uns dos outros. Pífia consolação foi Samuel Fisher dizer a John Owen, em 1660: antes os teus nos chamavam de fanáticos, agora sois vós os acusados de fanatismo.[44] A impressora de Giles Calvert talvez tenha sido o lugar que mais se aproximou de unificar os radicais, malgrado eles próprios — "essa forja do demônio da qual

saíram tantos panfletos blasfemos, mentirosos e escandalosos, inundando o país inteiro anos a fio".[45] A. L. Morton enfatiza a importância que Calvert teve como fator de unificação entre os radicais. Ele editou traduções de Henry Niclaes e Jacob Boehme, bem como obras de Saltmarsh, Dell, de alguns levellers, a maior parte do que Winstanley publicou, a gazeta de Wellingborough, os escritos de muitos ranters e muitíssimos quacres, e ainda as últimas palavras dos regicidas ao serem executados em 1660. Dois anos mais tarde ele ainda estava empenhado em publicar literatura sediciosa, e após a sua morte, em 1663, sua viúva deu continuidade a seu trabalho. Quando Clarkson quis entrar em contato com os ranters, em 1649, recomendaram-lhe que procurasse Giles Calvert como intermediário.[46]

4 DAS SEITAS A O SECTARISMO

A façanha de Fox consistiu em formar uma seita disciplinada, com ministros pregadores, partindo de uma massa de antigos ranters e de outros indivíduos para quem a ideia de pensarem por si mesmos em matéria religiosa ainda constituía uma novidade. A tarefa realizada foi imensa; porém o sucesso acarretou certas desvantagens, que podemos resumir na seguinte questão: quem sustentava todos esses pregadores itinerantes, fossem eles batistas, ranters ou quacres? Eles precisavam viver; e seu número era enorme, o que os lançava numa competição feroz. Alguma forma de organização assim se mostrava essencial. Foi nesse ponto que os ranters fracassaram por completo — devido à sua incapacidade (ou falta de vontade) de se organizarem. Um homem com o carisma de Lawrence Clarkson parece ter juntado muito dinheiro, porém ele terminou sua carreira como muggletoniano, obedecendo ao estalo do chicote de seu chefe.[47] Fox e outros missionários quacres podiam dormir eventualmente num fosso ou num monte de feno, porém a sua pregação alcançou maior êxito quando encontraram um Hotham, ou um Fell, para hospedá-los em sua casa solarenga. Já citei acima a melancólica reflexão de Coppe sobre a insegurança e as tentações financeiras que marcavam a vida do pregador itinerante.[48] Era inevitável que houvesse alguma pressão sobre todas as seitas, no sentido de buscarem apoio junto aos proprietários — e isso acabou lhes custando

um preço. As insidiosas pressões do mundo assim se abateram sobre os filhos da Luz no momento mesmo em que eles se organizavam para virar este mundo de cabeça para baixo.

Mas, em última análise, os quacres talvez não quisessem mudar tanto o mundo, assim como os levellers constitucionais não queriam atacar o santuário da propriedade privada.[49] Os quacres queriam que a vida fosse melhor, mais honesta; queriam pôr fim às falcatruas e trapaças do mercado, insistindo em que o seu sim era sim, o seu não era não. Impor esses padrões de conduta, que acabariam tornando-se os da empresa moderna (para o que também contribuiu Mr. Badman, o sr. Homem-Mau, de Bunyan), foi enorme façanha, de impacto revolucionário maior do que geralmente nos parece, e isso por se realizar de maneira tão completa e definitiva. Será preciso vivermos numa sociedade pré-capitalista para podermos apreciar a diferença. Justiça se faça aos quacres: eles mereceram a prosperidade que, a despeito das perseguições, já começavam a ter antes mesmo da morte de Fox. Porém isso nada tinha em comum com virar o mundo de ponta-cabeça, como os diggers, e até os ranters, haviam desejado.

Nesses maravilhosos debates, conservados nos *Records of the Churches of Christ gathered at Fenstanton*, *Warboys and Hexham*, podemos acompanhar o processo pelo qual se foi consolidando a organização das seitas. Neles ouvimos o homem e a mulher do povo lutando pelo direito à livre expressão, contra o peso morto da cultura de séculos inteiros. Inevitavelmente os organizadores das seitas utilizaram a Bíblia contra o que chamavam de "fantasias" daqueles cujo espírito continuava a trilhar vias que iam se tornando impopulares; inevitavelmente os rebeldes se viram forçados a recusar a autoridade da Bíblia, embora não pudessem dar a esse ato uma justificação acadêmica capaz de competir com o saber de Henry Denne, o "Judas Denne" dos levellers.[50] A ciência bíblica de nossos dias deu-lhes razão, porém: hoje, para se afirmar a existência do pecado, é preciso uma argumentação mais sofisticada do que o simples "a Bíblia diz".

Mas os organizadores das seitas se depararam com um duplo problema. Nos debates de Fenstanton, a par da pressão conformista, e das pressões exercidas pelos proprietários de terras, desejosos de que os homens retornassem a suas igrejas paroquiais, vemos que os fiéis também tinham a noção de que um conformismo

puramente formal ao culto da Igreja oficial podia ser a única oportunidade de continuarem acreditando, em foro íntimo, no que quisessem. Porque os batistas não lhes deixavam uma tal liberdade. O que exigiam era muito elevado para a fraqueza dos seres humanos normais. Enquanto parecia iminente o fim do mundo, o apocalipse, a tensão psicológica podia ser mantida, e tolerar-se uma pressão moral intensa. Mas isso não seria possível na vida cotidiana. E quando, com a Restauração, veio uma feroz perseguição às seitas, esta produziu outro tipo de tensão, que fez retornarem à Igreja estatal todos, exceto os fiéis mais convictos. De modo que as seitas se restringiram a uma elite auto-selecionada, a dos eleitos: elas não tinham lugar para o homem comum, submetido à vida dos sentidos. Da mesma forma costumava-se dizer, na década de 1930, que o Partido Comunista Inglês era o partido com o maior número de ex-membros. Todas as seitas do século XVII, ao se consolidarem, devem ter adquirido enorme número de ex-membros. Isso explica o que já notamos acima — um desejo autenticamente popular de que voltasse a velha Igreja, com os seus doces e quermesses, embora não necessariamente os seus bispos.

Ainda assim as seitas desempenharam importante papel como centros de assistência social, dando uma certa proteção a seus membros face ao mundo brutal do capitalismo nascente.[51] Os batistas de Fenstanton socorriam os pobres, valendo-se disso, aliás, como instrumento de controle social. Uma mulher que foi à igreja paroquial — "forçada a fazê-lo para ela e seus filhos terem o que comer", conforme explicou — ganhou dos batistas sete *shillings* para atender a suas necessidades tão logo se arrependeu do que fizera.[52] E à medida que o mundo assim se fechava às seitas, a organização destas também se fechava e servia cada vez mais para impor determinados comportamentos sociais. Em 1655 a Igreja decidiu que nenhum "membro de qualquer congregação viajará de lugar em lugar sem aviso e aval da congregação a que pertence" — devendo esse aval ser dado por escrito. Não haveria mais ministros itinerantes, *free-lancers* que iam onde o espírito lhes sugeria, com a companhia que escolhiam! Dois anos mais tarde foi resolvido que era ilegal uma família "conservar uma filha em casa, na indolência", quando ela fosse capaz de ganhar a vida. Os pais em questão foram "severamente censurados por seu pecado" e exortados a mandar a filha empregar-se.[53] Na década de 1670 a igreja a que pertencia Bunyan

demonstrou uma grande severidade contra os seus membros que não pagassem as dívidas que tinham contraído, e o próprio Bunyan aconselhou os diáconos a utilizarem a assistência aos pobres como um meio de encorajar a diligência e desencorajar a ociosidade.[54] Aqui temos mais uma razão por que as seitas não conformistas cessaram por completo o trabalho de proselitismo junto aos pobres das cidades, no final do século XVII: mal tinham tempo para sobreviver e cuidar de si mesmas. O que também explica por que as seitas repugnavam a qualquer ato que pudesse amedrontar aqueles de seus membros que começavam a se tornar prósperos.

Que paradoxo: o fato de as seitas assumirem responsabilidade pelos seus próprios pobres levou-as a imporem uma disciplina de trabalho aos seus membros; e isso elas fizeram com maior eficiência do que um sistema disciplinar presbiteriano, externo à comunidade, jamais teria conseguido. De qualquer forma, à medida que a economia ia progredindo, lentamente os piores extremos da fome, da morte à míngua, iam também desaparecendo: os filantropos citados por W. K. Jordan agora podiam investir todo o seu excedente na produção, sabendo que as seitas e o Estado cuidariam dos pobres. Por mais louvável, porém, que fosse as seitas garantirem uma espécie de previdência social aos pobres, é preciso assinalar que isso implicava uma aceitação completa das desigualdades do mundo. Como estamos longe da exigência leveller para que fossem restituídos aos pobres os fundos de caridade objeto de malversação, da proposta digger de ocupação dos terrenos comunais, do anseio digger e ranter para estabelecer a propriedade comunitária. Os radicais não esperavam mais virar o mundo de cabeça para baixo: competiam entre si, desesperadamente, à medida que iam se adaptando a esse mundo. As seitas se tornaram sectárias.

Hotham tinha toda a razão, podemos concluir, ao pensar que na sociedade que ele propunha os quacres eram preferíveis aos ranters. A Sociedade de Amigos transformou uma massa informe e anônima em um corpo responsável e disciplinado. Os seus membros preocupavam-se com a sua reputação e foram se empenhando cada vez mais em respeitar as regras de bom comportamento burguês. Num suposto "Parlamento ranter", que se teria reunido em 1650, "muitas questões foram propostas acerca dos pobres de sua irmandade, querendo-se saber como eles seriam sustentados, após a defecção de várias centenas de membros mais eminentes. Ao que se

respondeu que eles deveriam pedir dinheiro emprestado e jamais o pagar".[55] A anedota pode ser hipócrita, mas o dilema que ela aponta era real. Como se poderia conservar a participação dos pobres sem se perder o apoio dos "mais eminentes"? E, se uma seita atraísse muito apoio dos eminentes, como poderia conservar os seus princípios originais? Os ranters nunca formaram propriamente uma seita nesse sentido — nunca tiveram a disciplina necessária para sustentar os seus pobres e preservar, assim, unidade e coesão. E, se tivessem conseguido isso, provavelmente teriam perdido tudo o que os caracterizava como ranters.

Winstanley e Erbery acreditavam que o excesso de discussão só podia agravar as divisões entre os homens.[56] Quando as seitas se cristalizaram, porém, a pouca unidade que os radicais jamais haviam conseguido terminou por se desfazer. Depois de 1649 todas as correntes de opinião renegaram os levellers, muitas vezes os confundindo com os levellers autênticos. Até o próprio Coppe condenou "o nivelamento pela espada" e o "nivelamento digger". Coppin, John Spittlehouse, John Webster, Nayler e os quacres negaram, todos, a acusação de serem levellers.[57] Foram ranters que acabaram com a comuna dos diggers; Winstanley denunciou o ranterismo, embora tivesse a cautela de acrescentar que não era correto perseguir os ranters. Os batistas excomungaram tanto os ranters quanto os quacres; estes últimos atacaram os batistas e ranters, dizendo-os anti-cristãos. A julgarmos pelo que restou dos livros dessas igrejas, a excomunhão era uma das atividades prediletas das primeiras seitas. A conservação da pureza interna acabava com a unidade: e sem pureza interna seria impossível a seita sobreviver. Também aqui não existia solução que fosse óbvia. Ainda se conservava um amplo acordo quanto aos objetivos políticos — a oposição aos dízimos, à Igreja estatal e seus sacerdotes, à lei vigente, às propriedades ou rendimentos exigidos para se ter direito de votar nas eleições locais e para a Câmara dos Comuns; mas, no que dizia respeito à teologia, como por exemplo o segundo advento de Cristo, as seitas se cindiam. Em 1659 essa desunião as impediu de se juntarem numa ação que poderia ter salvo a Boa Causa revolucionária; em 1660 as conseqüências políticas disso se revelaram em todo o seu horror. Todas as seitas se mostraram ansiosas por renegar os que se situavam à sua esquerda, por deixar claro o quanto elas eram moderadas e respeitáveis.[58]

E no entanto, de um ponto de vista interno, a disciplina e unidade internas eram necessárias para a sobrevivência de cada uma das seitas, num mundo cada vez mais hostil a elas. A expansão dos quacres sem dúvida foi prejudicada pelo cisma dos quacres altivos (Proud Quakers), dos ranters, e dos que deram seu apoio a Perrot ou ainda a Story e Wilkinson. Porém o movimento quacre poderia ter sobrevivido de alguma forma sem todos esses expurgos? Poderia ter atraído e conservado o apoio de homens como William Penn e Robert Barclay? E, de uma perspectiva estritamente financeira, poderia ter dispensado esse apoio?[59]

5 DERROTA E SOBREVIVÊNCIA

O grande período da liberdade de movimento e de expressão era passado. Durante vinte anos muitos homens haviam percorrido todos os cantos da Grã-Bretanha — no Exército, à busca de trabalho, ou ainda a serviço de Deus. A troca de ideias e experiências, a fecundação recíproca, devem ter sido imensas. Depois da Restauração os oficiais do Novo Tipo voltaram a seus ofícios.[60] Os latoeiros que se haviam tornado pregadores retornaram a suas aldeias, ou, como Bunyan, foram para a cadeia. Os levellers, diggers, ranters e pentamonarquistas desapareceram, quase sem deixar rastro. Coppe mudou de nome e tornou-se médico. Salmon, Perrot e muitos outros emigraram. Nayler e Burrough morreram, Fox impôs disciplina aos quacres: esses sucumbiram à ética protestante. A propriedade triunfou. Os bispos retornaram à Igreja estatal, as universidades e dízimos foram mantidos. As mulheres conheceram de novo o seu lugar. A ilha da Grã-Loucura tornou-se a ilha da Grã-Bretanha, com a confusão de Deus cedendo lugar à ordem do homem. A Grã-Bretanha tornou-se o maior território de livre-comércio em toda a Europa, porém a livre circulação de ideias nela era bastante restrita. A nação de profetas, que Milton queria, tornou-se uma nação de comerciantes.

Ao evidenciar-se a derrota completa dos radicais, Erbery e Salmon refugiaram-se deliberadamente no silêncio,[61] Coppe retratou-se, Lilburne converteu-se aos quacres, Clarkson tornou-se muggletoniano. A conclusão do último panfleto de Winstanley reconhece a derrota:

A verdade é o que brilha, e a mentira é que impera,
E seu negro fastígio aflições exaspera.
Trouxe o saber, em vez do antídoto, o veneno?...
Urge um poder que imponha um termo às trevas do erro,
E que à alma humana infunda o amor do verdadeiro.

Suas últimas palavras invocam a morte, para que ela lhe traga a união com o mundo da criação material:

Morte, onde estás? Que novas tu abrigas?
Não me dás medo, és minha terna amiga.
Toma este corpo e aos Elementos lança-o,
Que eu me una ao Uno, à paz dos que descansam.[62]

Contudo, nada jamais morre por completo. Não há dúvida de que a Grã-Bretanha sob certos aspectos pagou caro por rejeitar as doutrinas dos radicais seiscentistas, mas estas não se perderam de todo. Assim como um resto de tradição lolarda contribuiu para a Reforma na Inglaterra um século depois de derrotados os lolardos propriamente ditos, a existência de uma tradição radical no protestantismo contribuiu para a Revolução Inglesa (e muito ainda precisa ser investigado pelos historiadores no tocante a essas duas tradições) e também os radicais da Revolução Inglesa talvez tenham deixado um legado maior do que parece à primeira vista. A balada popular de 1646, *The World is Turned Upside Down* (O mundo está de cabeça para baixo),[63] talvez tenha sobrevivido na velha canção de mesmo nome que foi tão popular durante o século XVIII. Dizem que ela foi cantada, e com muito cabimento, quando Cornwallis se rendeu aos revolucionários americanos em Yorktown, no ano de 1781. Thomas Spence, que renegava a monarquia, a aristocracia e a propriedade privada da terra, e queria que esta pertencesse tão-somente a comunidades democráticas estabelecidas em nível de aldeia, publicou em 1805 um folheto intitulado *The World Turned Upside Down*.[64] A mesma frase foi usada pelos shakers (tremedores), um grupo de Lancashire que foi "incumbido por Deus Todo-Poderoso de pregar o Evangelho Eterno aos americanos", em 1774. Os seus membros eram artesãos, lavradores e criados; acreditavam

já ter ressuscitado, com Cristo, e ser capazes de viver sem pecar; em suas assembleias cantavam, dançavam e fumavam.[65]

Podemos encontrar outras indicações no mesmo sentido. William Pleasants, sacristão da catedral de Norwich por volta de 1700, pensava (ao que se conta) que "não existe nenhum céu, além da tranqüilidade da mente, nem inferno, a não ser o túmulo".[66] Em 1746 John Wesley, que falava aos antinomistas de Birmingham, registra as opiniões de um deles, praticamente idênticas às dos ranters. Ele vivia pela fé e por isso não estava sujeito à lei. Wesley perguntou-lhe: "Podes então tirar o que quiseres, de onde quiseres? Por exemplo o que estiver numa loja, sem pedir consentimento ao seu dono, ou sem ele ter conhecimento disso?". A resposta foi: "Posso, se o quiser; pois isso já é meu; e tirando-o não faço mal a ninguém". Era muito previsível a pergunta seguinte de Wesley: "Também tens direito a todas as mulheres do mundo?". E a resposta mostra que o homem em questão não estava procurando apenas chocar o seu ouvinte, mas tinha convicções refletidas e amadurecidas: "Tenho direito a elas, se elas também me quiserem".[67]

Não devemos nos preocupar demasiado em estabelecer uma árvore genealógica dessas ideias. Eram ideias do mundo subterrâneo, que quando sobreviviam, sobreviviam oralmente: pouco rastro elas deixam. É improvável que as ideias dos radicais do século XVII não tivessem influência alguma sobre o movimento de Wilkes,* a Revolução Americana, as ideias de Thomas Paine ou o radicalismo plebeu que reapareceu na Inglaterra durante a década de 1790. É improvável: mas uma tal influência, como prová-la? Em meio a tanta coisa que ficou sem registro talvez possamos localizar vestígios da crítica bíblica de Samuel Fisher,[68] embora também isso, em última análise, parecesse fadado ao esquecimento. Uma balada atribuída à época de Jaime II é uma sátira à "Terra dos Tontos" e pode ser que se refira às ideias dos radicais, mas sem mencioná-las de maneira precisa. Na Terra dos Tontos

---

(*) John Wilkes foi um político, homem de imprensa e demagogo inglês várias vezes condenado e encarcerado durante os anos 1760 devido à violência de seus ataques contra o rei Jorge III. Tudo isso lhe deu muita popularidade, e suas eleições foram ocasião de movimentos de protesto da população londrina. Assim representou, na época, aos olhos de muitos ingleses a defesa das liberdades pátrias contra o autoritarismo da monarquia. (N. T.)

Nem leis nem honorários de advogados...
Pois faz cada um o que lhe agrada
Sem júri e sem juiz...
Proprietários não têm a quem pagar,
Cada um é o próprio proprietário.[69] *

Podemos também indagar onde Daniel Defoe encontrou algumas de suas ideias:

Mesmo as terras que há muito usufruíamos
Tiraram-nas do povo que destruíram...
As pretensões de sangue azul, genuíno,
São fraudes legais, formas de domínio.
Tudo é invasão, usurpação tão-só...
Por fraude e força a posse se define
E o tempo escoado não minora o crime...
Sempre se une ao mais forte a religião.[70]

Sabe-se que Harrington foi a principal influência nas ideias de Defoe sobre a propriedade, e não há prova alguma de que ele tenha conhecido o pensamento de Winstanley. Porém a passagem é muitíssimo mais radical, por suas implicações, do que qualquer escrito de Harrington — e devemos recordar que Defoe participou, em 1685, da revolta de Monmouth.

Também houve poetas. Oliver Goldsmith tinha informações sobre os levellers, e Blake muito devia aos radicais do século XVII.[71] Dionísio teve muitas dificuldades em se naturalizar na Grã-Bretanha, onde o seu nome costumava ser traduzido como John Barleycorn, João Grão de Cevada.** Mas Robert Burns talvez conserve algo dessa tradição. Ele tem uma predileção pelas palavras "ranter" e "rant" — jamais lhes dando sentido pejorativo —, e mais de

(*) A rigor não existe "proprietário" na Inglaterra da época, a não ser o monarca — porque toda terra é havida, feudalmente, dele. Assim o último "proprietário", na tradução, é *freeholder*, ou seja, quem possui sem marca de vileza uma terra; a longo prazo este detentor vai-se convertendo em proprietário de fato, posto que se abolem todos os foros e pagamentos que deveriam por seu bem. Para os efeitos práticos, a propriedade estava praticamente imposta, no seu sentido moderno, na Inglaterra seiscentista.(N. T.)

(**) O grão de cevada é matéria-prima para fazer-se o álcool de malte, John Barleycorn é a personificação popular desse álcool. (N. T.)

uma vez assinou "Rab, o ranter". Não temos motivos para supor que com isso se referisse aos ranters do século XVII. Mas o que importa é que ele repete muitos dos temas desenvolvidos pelos radicais do Seiscentos: um anticlericalismo feroz, o respeito pela miséria honesta (ou, até, pelo honesto imoralismo dos mendigos andarilhos — "não dou a mínima por aqueles que a lei protege") que se opõe aos reis, aristocratas e juízes que "são suas máquinas", o ódio à hipocrisia presunçosa dos santarrões e assemelhados, o ceticismo quanto à existência do inferno (exceto como elemento de controle social) —

> O horror do inferno é a ameaça do carrasco
> Para manter submisso o miserável.

um tom de deboche quando fala da Bíblia, o amor à liberdade (associado, eventualmente, ao amor pelo álcool), a crença de "que o Homem é bom por natureza" e de que está para chegar a fraternidade universal: além disso, na sua vida sexual não levava em consideração os laços convencionais do matrimônio.[72]

Um trabalho mais aprofundado provavelmente revelará novas conexões, ou pelo menos novas pistas. Haworth, a aldeia das irmãs Brontë, situava-se no território grindletoniano, onde até o começo do século XIX "os dias de Oliver" eram recordados como uma idade de ouro.[73] A "crença na força do ativismo ... exibida pelos grupos radicais do Interregno", conta Keith Thomas, foi "esmagada pela Restauração; porém a ideia de que o descontentamento com as condições sociais e econômicas pode ser resolvido por soluções políticas não foi destruída com a mesma facilidade".[74] As propostas radicais, de soluções econômicas para os problemas sociais, devem ter ajudado a preencher esse vazio entre o fim das crenças mágicas e a ascensão da tecnologia moderna, para o qual K. Thomas chamou nossa atenção.[75] E o mais importante, para a nossa geração, talvez sejam os lampejos que eles nos deixaram de uma sociedade que ultrapassasse as limitações da propriedade privada, de uma contra-cultura que recusasse por completo a ética protestante. Algumas dessas intuições ainda vieram a fazer sua obra de subversão no espírito dos leitores de Milton e Bunyan, considerados ambos, no século XVIII, como os mais respeitáveis pilares da ortodoxia religiosa.[76]

Neste livro apontamos várias vezes como os radicais do século XVII visavam muito além das possibilidades técnicas do seu tempo.

A interpretação mitológica que eles propuseram da Bíblia adquire novo sentido graças à erudição bíblica e à antropologia mais recentes; o amor livre é muito mais viável graças a meios anticoncepcionais baratos e de fácil acesso. O fator dialético que havia em seu pensamento é recuperado pela física e a química contemporâneas; a antropologia de nossos dias é uma ciência social que já não se baseia nas estrelas, enquanto as teorias atuais de parto sem dor não dependem de teses teológicas acerca do pecado original. O conceito de evolução nos capacita a conceber um universo sem causa primeira externa.[77] Podemos hoje dispor das condições tecnológicas para instituir uma comunidade na qual o pleno emprego já não precise ser considerado como uma das principais tarefas do governo e na qual "a beleza da República" possa prevalecer sobre o lucro privado, o poder do Estado ou até mesmo o PIB. Meu Objetivo não foi o de tratar com condescendência os radicais, afagando-lhes a cabeça por estarem "tão adiantados em relação ao seu tempo" — esse clichê mais do que gasto dos historiadores preguiçosos. Sob alguns aspectos eles estavam adiantados em relação ao *nosso* tempo. Porém são as suas intuições, o que há de poético em suas intuições, o que me parece torná-los dignos de nosso estudo.

6 O TEMPO DELES E O NOSSO

Há duas maneiras de vermos uma revolução. Podemos contemplar os gestos que simbolizam e concentram longos períodos de luta — sir John Hotham fechando as portas de Hull na cara, lívida, de Carlos I; as mulheres carregando munição para Lyme Regis; um machado que faísca sob o sol de janeiro, defronte ao paço de Whitehall; Nayler entrando em Bristol montado em seu burro, com mulheres estendendo palmas no chão por onde ia passar. Mas também existem mudanças mais demoradas, mais lentas, mais profundas nos processos mentais, sem as quais os gestos heróicos ficariam totalmente desprovidos de sentido. Estas mudanças nos escapam, se nos perdemos no detalhe; somente podemos apreciar a dimensão das mudanças se nos dispomos a examinar o começo e o fim da Revolução — se é que palavras tão vagas podem se aplicar a um processo que sempre começa e nunca termina. De uma perspectiva mais distanciada podemos medir as colossais transformações que

precipitaram a Inglaterra no mundo moderno. E talvez possamos manifestar uma certa gratidão a todos esses radicais anônimos que anteviram e tentaram implantar não o nosso mundo contemporâneo, porém algo muito mais nobre, algo que ainda não se realizou: o mundo de ponta-cabeça.

Após a derrota dos radicais, em 1660, e a liquidação definitiva do antigo regime em 1688, os dirigentes da Inglaterra organizaram um império comercial de extrema eficácia e um sistema de dominação de classes que se revelou extraordinariamente resistente à passagem do tempo. A ética protestante impôs-se, pelo menos, às ideias e sentimentos que puderam encontrar expressão impressa. A sociedade produziu grandes cientistas, grandes romances. Inventou o romance. Newton e Locke ditaram normas ao mundo intelectual. Esta foi uma civilização poderosa, que para a maior parte das pessoas representou um progresso face ao que antes existia. Porém que certeza podemos ter, em última análise, de que esse mundo era o melhor dentre os possíveis — um mundo em que poetas enlouqueceram, em que Locke tinha medo da música e da poesia, e Newton tinha ideias secretas e irracionais que não se atrevia a tornar públicas?[78]

Blake pode ser que tivesse razão ao ver em Locke e Newton dois grandes símbolos da repressão. A personalidade retorcida e engomada de sir Isaac pode ajudar-nos a perceber o que havia de errado numa sociedade que o endeusou. O mesmo vale para o deão Swift, o mais severo crítico do novo mundo em que reinava o dinheiro, autor cuja "visão excremental" se voltava para uma idade de ouro passada, quando o ouro e a repressão eram ambos ainda desconhecidos.[79] Essa sociedade, que à primeira vista parecia tão racional, tão despreocupada, talvez pudesse ter sido mais saudável se não fosse tão rígida, se não tivesse escondido todas as suas contradições: ocultadas à primeira vista, à consciência.[80] A ética protestante dominou tanto as atitudes morais das classes médias, a filosofia mecanicista dominou tão completamente o pensamento científico, que nem foi preciso renovar a lei de censura ao expirar ela em 1695 — não devido a um possível triunfo dos princípios libertários dos radicais, mas simplesmente porque a censura já não era necessária. Iguais a Newton nesse ponto, os formadores de opinião dessa sociedade se autocensuravam. Nada era impresso que pudesse assustar os proprietários. O que assim passava ao mundo subterrâneo e

clandestino só podemos suspeitar. Alguns poucos poetas tinham ideias românticas que destoavam desse mundo; mas não era preciso levá-los demasiado a sério. A autocensura implicava a satisfação consigo mesmo.

Dizer que uma coisa está de ponta-cabeça, ou posta de pernas para o ar, afinal de contas é uma descrição bastante relativa. A ideia de que esta é a posição errada só vale na medida em que a olhamos de cima para baixo. Marx disse que encontrou Hegel de ponta-cabeça e o colocou na posição correta; mas certamente não era assim que Hegel via a sua própria posição. Marx pensava que a Prússia de seu tempo era um mundo de pernas para o ar.[81] A ideia de que o debaixo possa ir ter em cima, de que o último possa ser o primeiro e o primeiro, último, de que a "comunidade ... denominada Cristo ou o amor universal" possa banir "a propriedade, cujo nome é diabo ou cobiça", e de que "as servidões internas da mente" (a cobiça, o orgulho, a hipocrisia, os medos, o desespero e a doença mental) possam ser "causadas, todas, pelas servidões externas que uma espécie de gente impõe a outra"[82] — essas ideias não são necessariamente opostas à ordem: simplesmente contemplam uma ordem diferente. Podemos estar muito condicionados pela via ascendente que o mundo tomou esses últimos trezentos anos, a ponto de não conseguirmos ser justos com os homens do século XVII que anteviram as possibilidades do avesso, das pernas para o ar, da reviravolta no mundo. Mas pelo menos devemos tentar entendê-los.

"Podeis destruir estes vasos que somos nós", disse Edward Burrough ao governo todo-poderoso da Restauração, "mas os nossos princípios jamais podereis extinguir, porque eles viverão para sempre e entrarão em outros corpos para neles viver, falar e agir".[83] Os radicais acreditavam firmemente que agir era mais importante do que falar. Falar e escrever, mesmo livros — dizia Winstanley —, "nada é e há de morrer; pois a ação é o que tudo vivifica, e se não ages, é porque nada fazes". Esta reflexão deve ser meditada por todos os que lêem livros sobre os radicais do século XVII, assim como por aqueles que os escrevem. Sois dos que agem, ou dos que apenas falam? — perguntou Bunyan aos homens de sua geração.[84] E *você*, o que lhe responderá?

APÊNDICE 1

HOBBES E WINSTANLEY: RAZÃO E POLÍTICA

Esse mesmo poder, no homem, que causa dissensões e guerra, alguns lhe dão o nome de estado de natureza, que cada homem traz consigo ao mundo ...

Aqui está a desordem, devido à qual esse sutil espírito das trevas ... diz ao povo: Deveis fazer de um homem o rei de todos vós e vosso legislador, e a ele deveis, todos, obedecer.

Winstanley, *Fire in the Bush* (A sarça ardente, 1650), e *The Law of Freedom* (A lei da liberdade, 1652), in Sabine, pp. 493, 531.

Para dizer a verdade Thomas Hobbes não cabe muito bem neste livro, na medida em que nos propomos a estudar a ala esquerda do radicalismo puritano. Hobbes não foi um puritano: a maior parte de sua vida serviu à poderosa família Cavendish, da alta aristocracia, realista. Fugiu da Inglaterra em 1640 e passou toda a guerra civil no estrangeiro. No exílio chegou a ser preceptor do príncipe Carlos. Hobbes somente voltou à Inglaterra no final de 1651, depois que a República vencera os radicais. No entanto Hobbes sentia grande admiração pelas realizações dessa mesma Revolução que, em seu entender, jamais deveria ter acontecido. "Se no tempo assim como no espaço", afirmou ele certa feita, "houvesse gradações de altura, perigo firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre 1640 e 1660".[1] O conde de Clarendon, realista, considerava que Hobbes não valia mais do que um leveller, dada a sua crença na igualdade entre os homens e a sua convicção de que a ascensão social devia estar aberta aos talentos; também denunciou em Hobbes sua "extrema malevolência para com a nobreza, que

sempre o sustentou com seu pão".[2] No plano intelectual, Hobbes muitas vezes se situou junto aos radicais.

Podemos localizar Hobbes e Winstanley em dois pólos opostos. A filosofia hobbesiana é uma versão secularizada da ética protestante: o homem hobbesiano, no estado de natureza, é o mesmo homem natural de Calvino — egoísta, dominado por paixões más, um indivíduo solitário. O protestantismo valeu-se do senso de culpa e de pecado para introjetar uma ética do esforço, da poupança, da diligência. Hobbes esperava alcançar os mesmos fins recorrendo à ciência racional, ao cálculo do que é lucro ou perda, à eficiência e à utilidade — fazendo valer não o medo do inferno, porém o medo à desordem social. Hobbes foi identificado, corretamente, como o sumo sacerdote do individualismo competitivo. Desnudou ele por completo a essência da sociedade capitalista e tentou criar uma ciência da política que pudesse convencer, embora não agradar, a todos os homens racionais. Winstanley tentou realizar algo semelhante com base em postulados coletivistas. Não é tão implacavelmente sistemático quanto Hobbes, porém também teve por meta produzir um sistema político racional, cujas vantagens fossem evidentes a todos os homens que se deixassem guiar pela Razão.[3] Só que o ponto de partida de Winstanley consistia na rejeição tanto do "pecado" dos teólogos quanto do individualismo competitivo de Hobbes.

A despeito dessas diferenças, porém, tanto Winstanley quanto Hobbes estavam determinados a devassar os fundamentos últimos da política, a desconsiderar o não-essencial; ambos foram argutos observadores da sociedade brutalmente competitiva em que viveram. Por isso, curiosamente, muito têm em comum. Ambos rejeitam a Bíblia como manual de orientação política e se permitem praticar uma crítica bíblica algo ousada.[4] Ambos são céticos quanto ao inferno. Hobbes provavelmente era deísta, porém é duvidoso que fosse cristão — apenas aceitava reconhecer o cristianismo como a religião autorizada pelo soberano sob cujo poder ele vivia. Os dois costumavam utilizar textos bíblicos para dar mais força a conclusões alcançadas mediante uma argumentação racional. Hobbes nem mesmo tem o interesse mitológico de Winstanley na Bíblia enquanto veículo para exprimir verdades poéticas — embora seja verdade que Hobbes trata o estado de natureza como um mito. Ambos foram anticlericais ferozes, pois o clero constituía a maior ameaça ao poder tanto do soberano hobbesiano quanto do Cristo winstanleyano no

homem. Ambos discordavam da perseguição religiosa; Hobbes, porém, mostrava igual desapreço pelos que pretendiam ter a revelação ou a inspiração divina. Nenhum deles esperava que a salvação viesse de um salvador do além — Hobbes contava com o Leviatã, seu "Deus mortal", Winstanley com a Razão, Cristo nos homens e mulheres. Ambos acreditavam na igualdade entre os homens. Ambos sustentavam que "a propriedade, ... sendo dependente do poder soberano, resulta de um ato daquele poder". Ambos recusavam a teologia escolástica, Winstanley porque ela "deixa o conhecimento do movimento de uma coisa do mesmo jeito que ora está". "Deus continua a se mover", afirmou, e movimento é crescimento. Hobbes entendia que "a própria vida não passa de movimento"; "a natureza do movimento" é "o portão da filosofia universal". Ambos consideravam que até hoje nenhuma república se estabelecera com base em princípios verdadeiros e esperavam que seus escritos remediassem tal defeito.[5]

Hobbes percebeu que, numa sociedade composta de indivíduos iguais e competitivos, seria inevitável a tendência à anarquia — a menos que houvesse um soberano dotado, em última análise, de autoridade absoluta. Na verdade foram bem poucos os radicais que ousaram enfrentar esse problema central da teoria política: o problema do Estado e de sua relação com os modos de propriedade. Os levellers nunca chegaram a enfrentá-lo realmente, e por isso não souberam responder a Ireton em Putney, quando este insistiu em que em última instância liberdade e propriedade eram incompatíveis.[6] Foi Winstanley o único, dentre os radicais, capaz tanto de entender a questão formulada por Hobbes quanto de propor uma resposta alternativa a ela. É até possível que ele se referisse a Hobbes nas passagens citadas a título de epígrafe deste apêndice. A primeira foi redigida em 1650, um ano antes de ser publicado o *Leviatã*; mas as ideias políticas de Hobbes já eram conhecidas desde 1640. Saber se Ireton ou Winstanley tinham lido Hobbes é uma questão interessante, porém qualquer resposta a ela não importa muito para os nossos propósitos. Foi a própria sociedade que engendrou as ideias hobbesianas, em Hobbes como em outros.[7] E foi essa sociedade, não apenas um pensador político em particular, que Winstanley rejeitou ao negar que todos os homens fossem naturalmente competitivos. Porém é bem possível que ele tivesse em mente o estado natural de Hobbes quando escreveu o seguinte: "A imaginação teme quando

não há medo algum; ela se ergue para destruir os outros, de medo de que esses a destruam; quer oprimir os demais, para que esses não a oprimam; e, receando que vá depois viver necessidades, por isso usa da violência para tirar dos outros o que conseguiram através do trabalho". A imaginação "vos enche de medos, dúvidas, perturbações, maus pressentimentos e ressentimentos — é ela que instiga às guerras e às dissensões e que desperta a vossa luxúria por tudo o que enxergais ou de que ouvis falar". Enquanto dura o poder da imaginação, é necessário haver um Estado soberano — "o governo dos bandidos que assolam as estradas"; mas esta é apenas uma razão a mais para nos livrarmos da propriedade e da competição, a fim de que reine a Razão.[8]

A resposta de Winstanley a Hobbes decorre da transformação que ele impõe ao mito do Evangelho Eterno.[9] Na terceira era, que — pensava Winstanley — começava em seu tempo mesmo, Cristo passava a aparecer nos filhos e filhas, conduzindo "para um fim correto, em justa ordem, todo o raciocínio humano". Ele tornaria todos os homens justos, o que significava que todos, voluntariamente, "viveriam em comunhão com o globo e ... o espírito do globo", em acordo com as leis da natureza e com a Razão, que guia as consciências dos homens e é a lei do universo.[10] Assim o Estado deixará de exercer um papel coercitivo, a não ser o de proteger a comunidade contra qualquer ressurgimento do egoísmo individual.

Hobbes havia tentado fundar uma ciência da política com base em suas leis da natureza, as quais eram "preceitos ou regras gerais encontradas pela razão". Se os homens entendessem essas leis naturais, que também se aplicavam à vida social, então eles as aceitariam e seguiriam as suas conseqüências racionalmente deduzidas — para o seu próprio bem. Qualquer outra atitude é tão irracional quanto dar murros em ponta de faca ou tentar fazer a água fluir para cima. Hobbes integrava o individualismo e a competição na sua psicologia básica do homem e disso tirava a conclusão de que submeter-se por completo ao soberano atendia ao interesse do próprio indivíduo. A sua lógica é tão implacável e rigorosa que resulta muito difícil partir os seus elos: contestá-la só é possível a partir de suas pressuposições, ou seja, de sua psicologia. Isso é o que fez Winstanley, numa passagem que se segue de imediato à primeira epígrafe deste apêndice. O homem (diz ele) é naturalmente sociável. "Prestai atenção num recém-nascido, ou numa criança ainda de poucos

anos: ela é inocente, inofensiva, humilde, paciente, gentil, dócil ao que lhe pedem, não sente inveja." A Queda do Homem se dá apenas quando, por crescer neste mundo competitivo, ele se rende à cobiça. Mas nisso nada temos de inevitável ou de necessariamente irreversível. A Razão que reside em cada um de nós repudia a cobiça, que é o que fundamenta a propriedade privada. A cooperação e o auxílio mútuo são ditados pela Razão, para a preservação da raça humana. "Governe a Razão o homem, e ele não se atreverá a invadir o seu semelhante, porém lhe fará o que deseja que lhe façam. Pois a Razão lhe diz: 'se teu vizinho hoje está faminto e nu, alimenta-o então e veste-o, pois pode ser esse o teu caso amanhã, e então ele se disporá a te ajudar'." [11] Por conseguinte Winstanley vê a terceira era, a era do espírito, não como um tempo de zelotes inspirados, porém como a época em que Cristo, ressuscitado nos homens e nas mulheres, finalmente os levará a compreender as leis do universo e a ver que uma de tais leis é a da comunhão dos bens e da cooperação nos atos. Ninguém, então, se sentirá tentado a socar pontas de faca.

Hobbes pensava que todos os homens eram capazes de compreender as suas leis de natureza, embora um ou outro pudesse recusá-las ou desconsiderá-las devido a uma avaliação das vantagens que assim obteria a curto termo. Isso, porém, apenas acarretaria conseqüências desastrosas para ele mesmo e a sociedade. O egoísmo desenfreado conduziria ao conflito universal, ou seja, em última análise, a um estado de guerra. Por isso o soberano, fosse ele quem fosse, tinha de ser exaltado e obedecido. De qualquer forma, porém, pensava Hobbes ter estabelecido uma ciência da política capaz de convencer homens em número suficiente por um tempo suficiente: assim a tarefa do soberano consistiria em coagir os irracionais, ou qualquer um de nós em seus momentos irracionais. Antes dele, pensava, não existira ciência da política e, por conseguinte, nenhum Estado fora estabelecido sobre princípios sólidos.

A Razão de Winstanley soa, por vezes, como uma antecipação da Vontade Geral de Rousseau. Sua luz brilha em todos os homens, porém ela não domina por completo o pensamento de nenhum indivíduo isolado por todo o tempo: com efeito, alguns calculam que levarão vantagem competindo e destruindo os demais. "Muitas vezes os homens agem contrariamente à Razão, embora pensem estar agindo de acordo com ela." Aliás, essa é a norma enquanto vivem eles sob o poder de um rei. Isso, porém, se modificará quando a

própria Razão "entrelaçar todas as criaturas numa unidade, tornando cada criatura o arrimo de seu próximo, e fazendo assim cada um contribuir para a conservação do todo". Quanto menos egoístas forem os homens, mais se aproximarão desta Razão, que "guia para um fim correto, em justa ordem, todo o raciocínio humano". Pois a humanidade é una. Winstanley acreditava que Cristo, ressuscitando nos homens e mulheres, convenceria a todos, até mesmo aos ricos que a curto prazo pareceriam mais perder com isso, de que a cooperação e a ajuda mútua são o que há de mais sensato, são *naturais*, e em última análise também os ricos ganharão ao se implantar o comunismo. Isso exigiria, contudo, uma revolução nas atitudes humanas mais profunda do que seria necessário para se aceitar a filosofia hobbesiana. "Essa grande mudança, ou seja, a implantação desta nova lei da justiça, que governará cada indivíduo, ... será um grande dia de juízo. O juiz equânime assumirá o seu trono dentro de cada homem e cada mulher."[12] *True Magistracy Restored* (A restauração da verdadeira magistratura) era o subtítulo de *The Law of Freedom* (A lei da liberdade): a restauração deve vir de baixo.

O radicalismo intelectual de Hobbes teve forte influência sobre os espíritos engenhosos da corte de Carlos II,[13] porém sua filosofia política terminou por se mostrar inaceitável para os respeitáveis proprietários que dominaram a Inglaterra posterior à Restauração. E foi inaceitável porque se mostrou tão desesperadamente racional. Hobbes despiu a sociedade e o Estado de todas as lentejoulas que o compromisso de 1660 tanto se empenhou em restaurar: monarquia e aristocracia hereditárias, bispos. O maior anseio dos proprietários, nos anos de 1659 e 60, era pela autoridade. Contudo, à medida que a sociedade ia se instalando confortavelmente num sistema que tentava repetir as velhas maneiras, a corrosiva filosofia política de Hobbes foi cedendo lugar à de Locke. As ideias de Locke — que devem menos que as de Hobbes à ética protestante — eram menos implacáveis em sua lógica, menos brilhantes em sua nitidez, menos chocantes para os tradicionalistas. Casavam-se bem com um mundo no qual os reis governavam por graça de Deus porém podiam ser depostos se não governassem como queriam os proprietários; no qual a Igreja mostrava aos homens qual o caminho para chegar aos céus, porém os bispos eram nomeados pelos políticos.

Hobbes teve o seu momento, como percebeu muito bem, em 1651, quando o poder soberano não se revestia de nenhum dos

atributos tradicionais: o direito divino, o direito hereditário ou as bênçãos eclesiásticas. De tantas tentativas que naquela época se fizeram para estabelecer uma teoria justificando a autoridade *de facto*, a sua foi de longe a mais lógica e completa.[14] Para tais teorias a questão principal não era saber quem era o soberano, porém se ele cumpria ou não a sua tarefa de manter a coesão de uma sociedade competitiva e individualista. Winstanley, porém, contestou a teoria do poder *de facto* em seu ponto fundamental: se fossem abolidas as relações de propriedade competitivas e individualistas, então o problema da soberania se tornaria insignificante. Assim como o pecado não era causa da propriedade, porém o contrário, da mesma forma apenas a abolição da propriedade poderia eliminar o Estado coercitivo e os pregadores do pecado, que só existiam, aquele e estes, para proteger a propriedade. Mas o ponto fraco na argumentação de Winstanley — poderia retrucar-lhe Hobbes — residia na sua suposição de que a Razão dissesse as mesmas coisas a todos os homens e mulheres. Essa era uma convicção análoga à que Rousseau teria a respeito da Vontade Geral. Só que, dizia Hobbes, "usualmente os que invocam a razão reta para que decida todas as controvérsias querem se referir apenas à sua própria razão".[15] Porém, pelo menos podemos supor que a saída que Winstanley propunha para esse problema — um dia de juízo no coração de cada homem — seja mais plausível do que a esperança de Rousseau em que os mais e os menos se cancelem uns aos outros. Hobbes entenderia, contudo, que ambos subestimavam em que medida o complexo de relações de propriedade, poder estatal e ideologia tende a se perpetuar, graças à sua capacidade de autojustificar-se.

Karl Marx, numa passagem especialmente perspicaz, observa que com Hobbes o materialismo baconiano perdeu o brilho. A ciência perdeu sua alegria, empolgamento, frescor: a razão vê-se reduzida a cálculo, a um cômputo dos custos. Para Hobbes, a razão "nada mais é do que uma raciocinação (ou seja, soma e subtração) das conseqüências de nomes gerais aceites para marcar e significar nossos pensamentos".[16] Para Winstanley, porém, a Razão é Amor, é Cristo ressuscitando nos filhos e filhas de Deus: o viço volta à ciência e ao universo, que são as vestes de Deus. A perspectiva mitológica e poética de Winstanley está nos antípodas das abstrações de Hobbes, assim como é completamente oposta às pressuposições calvinistas do mesmo Hobbes acerca do egoísmo e competitividade intrínsecos ao

homem natural. Hobbes pensava que a principal paixão do homem fosse o medo à morte: Winstanley queria que todos os homens escolhessem a vida e a tivessem em abundância. De um ponto de vista bastante diferente Davenant acaba expressando muito bem o que Winstanley entendia por amor:

> No livre estado do Amor os poderes se nivelam,[17]
> E ao domínio do temor prepondera o da ternura.

APÊNDICE 2

MILTON E BUNYAN: DIÁLOGO COM OS RADICAIS

Por isso não ousamos nos desesperar; o que vamos é procurar, aguardar, continuar a ter esperança na libertação.

Bunyan, *The Holy War* (A guerra santa, 1682), in *Works*, III, p. 353.

1 MILTON

Não fosse tão grande o respeito que nos inspira Milton como poeta, já há muito teríamos reconhecido a sua importância também como precursor dos ranters. Em 1641 ele chegou a comparar "os que ora são chamados de familistas" aos cristãos dos primeiros tempos. Foi esse um feito espantoso, numa época em que até Lorde Brooke denunciava os familistas, antes mesmo que o leveller Walwyn tomasse a sua defesa. Milton já então compartilhava as expectativas milenaristas dos radicais.[1] Assim conquistou lugar de escol em *Gangraena*, acusado de "divorcista": e Milton retrucou votando a uma mesma ignomínia "o vazio Edwards e esse escocês ... que nome mesmo vocês lhe dão?" (talvez Baillie). Milton aceitou as doutrinas expressas por Richard Overton em *Mans Mortalitie* (A mortalidade do homem), segundo as quais a alma dormiria após a morte. Em seu livro *Areopagitica*, Milton atacou a censura prévia das publicações argumentando que a revelação se dá progressivamente, e novas verdades estão sendo reveladas aos fiéis ainda hoje, nos anos 1640; Clement Writer repetiu esses dizeres.[2] No *Treatise of Education* (Tratado de educação), manifestou a convicção de que o conhecimento terminaria apagando as conseqüências da Queda e "consertando as ruínas produzidas por nossos primeiros pais":

essa esperança veio a realizar-se (porém de maneira muito diferente) nos versos derradeiros de *Paradise Lost* (O paraíso perdido). — Todas essas opiniões podem ser vinculadas à tradição familista. Os fundamentos a partir dos quais Milton defendeu o divórcio correspondem à crença de que o casamento deve fundar-se no amor, e recordam, surpreendentemente, o que Clarkson afirmava acerca do sexo: o homem está perfeitamente autorizado a repudiar sua esposa se o fizer "com total aprovação e aplauso de sua consciência ... fazendo valer, com plena fé e sinceridade, os direitos e promessas dessa instituição divina" (que é o matrimônio). Os eleitos não precisam ater-se à Lei Mosaica. Milton aproximou-se ainda mais da posição de Clarkson ao escrever, na *Areopagitica:* "Para os puros todas as coisas são puras, não apenas as carnes e bebidas como ainda todas as formas de conhecimento, refiram-se elas ao bem ou ao mal".[3]

Essa mesma ênfase em Deus, que comparece nos panfletos divorcistas e na *Areopagitica*, também fundamenta a atitude de Milton no tocante à Bíblia e a sua rejeição do sabatismo: "Se eu observar o Dia do Senhor em obediência ao decálogo, porém contrariando os ditames de minha própria fé, a obediência ao decálogo, apesar de estrita, em meu caso se tornará pecado e desrespeito à lei".[4] Essa frase praticamente repete uma passagem de Bauthumley que citei anteriormente.[5] Milton, tal como Winstanley, Coppe, o autor de *Tyranipocrit Discovered* e James Nayler, repele a ideia de "uma virtude fujona e enclausurada" e somente exalta a fé que resulte em obras caridosas: "somente a fé que age é considerada viva".[6] O seu ódio aos sacerdotes, à Igreja oficial, às liturgias, cerimônias e dízimos era tão veemente quanto o de qualquer radical. Ele recusava a distinção entre clérigos e leigos, e pensava que "o mais mesquinho dos artesãos" tinha direito a exercer seu dom de pregador.[7] Lamentou, em estilo que é o de um perfeito ranter, os esforços eclesiásticos no rumo de impor "pecados imaginários e feitos espantalhos".[8] E, embora Milton falasse de Cristo residindo nos corações *dos fiéis*, ainda assim na *Areopagitica* ele denunciou a censura como constituindo um insulto a todos os homens e não só aos fiéis. Em *Comus*, ele defendeu uma distribuição mais equitativa dos bens deste mundo; e ainda em 1659 pleiteava "uma justa divisão das terras incultas e comunais".[9] A sua corajosa defesa do suicídio fundava-se no argumento radical de que "ninguém dotado de um mínimo de conhecimento pode ser tão estúpido a ponto de negar que

todos os homens nascem naturalmente livres". Os reis e magistrados são "delegados e comissários" do povo. Pensar de outro modo "seria uma espécie de traição à dignidade humana".[10] Milton jamais obedeceu às ordens do Conselho de Estado para que escrevesse contra os levellers, embora não hesitasse em utilizar sua pena contra os inimigos à direita da República.[11] E fazia sua a esperança internacionalista de que outras nações do mundo também recuperassem aquela liberdade que haviam perdido desde tanto tempo.[12]

Porém não é apenas em seus panfletos em prosa que podemos encontrar afinidades entre Milton e os radicais. É a sua poesia que é realmente subversiva — e muitas vezes contra as convicções intelectuais do próprio Milton. Ele trata o inferno e o diabo com a mesma veia mitológica de Winstanley, como simples meio para expor conflitos psicológicos internos, ou ainda como um fecundo recurso literário. Os mitos clássicos e bíblicos são mesclados a tal ponto que sentimos que nenhum deles deve ser considerado ao pé da letra. O inferno é interno. O céu é alegoria da terra. Quando, na crise do *Paradise Lost*, Adão percebe que Eva está perdida porque comeu da maçã, ele grita:

> Como viver sem ti, como perder
> Tua doce voz e o amor tão meigo e uno
> E respirar de novo no abandono
> Destes bosques selvagens?...
> Carne de minha carne,
> E osso de meu osso és tu, e nunca
> O teu estado, venturoso ou não,
> Do meu há de apartar-se.

Nesse ponto há estranha ambigüidade nas posições de Milton. A. J. A. Waldock aponta, com muita acuidade, "uma contradição fundamental: entre o que o poema afirma, por um lado, e o que ele nos força a sentir, por outro".[13] No plano filosófico, Milton aceita a vontade divina, reconhece que tem de haver ordem, disciplina, obediência — porém, no momento crucial, o seu coração pulsa com Adão, tudo sacrificando ao amor. A emoção subjacente ao poema é mais subversiva do que o argumento da obra.

A queda de Adão não se deveu ao orgulho ou à curiosidade intelectual, como seria caso Milton tivesse seguido o livro do Gênesis e os comentadores bíblicos. Deveu-se ao amor, ao amor pela

mulher; e ao fato de Adão preferir a sociedade a uma solitária retidão. Não é bem isso o que deveríamos esperar de um poeta tradicionalmente visto como o sumo sacerdote desse individualismo protestante satisfeito com a própria virtude. E também a conclusão de *Paradise Lost* — "um Paraíso dentro de ti, muito mais feliz" — repete (ainda que possivelmente de modo inconsciente) Coppin, e consiste numa elaboração da tese radical segundo a qual o homem pode atingir, aqui mesmo na terra, um estado igual ao de antes da queda.[14] A ênfase de Milton, que nos parece tão estranha porque inusitada, nos aspectos físicos do amor entre os anjos, e no prazer que eles têm em se alimentar, pode mostrar-se menos excêntrica se a relacionarmos com a doutrina radical que afirma que a matéria é Deus, e que a existência física nesta terra é boa e deve ser apreciada em si mesma.[15] Milton afasta-se de sua via costumeira para exaltar a nudez de Adão e Eva antes da queda, e para insistir em que o seu amor sexual foi consumado, "Não importa o que, austeros, os hipócritas pronunciem". Milton era tão severo quanto Winstanley ou Erbery contra aqueles "que praticavam a falsidade sob a capa da santidade". A hipocrisia é "o único mal que caminha/ Invisível exceto somente a Deus". Milton reitera que não existia propriedade privada antes da queda. E não é verdade que o trabalho seja exatamente uma maldição: Adão trabalhava no Paraíso antes da queda, e mesmo depois dela "a ociosidade teria sido pior".[16]

Milton ocultou tão cuidadosamente o seu arianismo* em *Paradise Lost* e *Paradise Regained* (Paraíso reconquistado) que conseguiu enganar todos os comentadores até a publicação, em 1825, de seu livro *De Doctrina Christiana*; porém, desde que temos essa chave, as pistas no mesmo sentido são o que menos falta. Os homens são, como Cristo, "filhos de Deus", como já eram para Winstanley. Quando Jesus reconduziu "o homem, em segurança, da solidão tão trilhada do mundo ao eterno Paraíso do repouso", a criatura reconquistou o Paraíso "por sua firme obediência posta à prova em tantas, tentações", e não porque Cristo sofreu pelo homem, na cruz. O "homem justo" pode ser Noé, Sansão, Cristo, ou — cabe supor — o próprio Milton. Tudo isso, aliás, se soma muito bem à interpretação radical do mito cristão como sendo uma alegoria dos conflitos no

(*) O arianismo é a heresia de Ário, que negava que Cristo fosse da mesma substância que Deus Pai; foi condenada no concilio de Niceia, em 325. (N. T.)

coração de cada fiel e à sua ênfase crescente nas obras mais que na fé; tudo isso pressupõe as discussões sobre o pecado original que tiveram lugar durante o interregno.

A recusa de soluções políticas prematuras, em *Paradise Regained* — "a sua fraqueza haverá de vencer a força satânica" — recorda-nos as opções de Erbery e dos quacres. A insistência em que o reino de Cristo não é deste mundo dá continuidade à luta que Milton travou, a vida toda (ele e os radicais), contra a união da Igreja e do Estado e o controle das consciências pelo poder civil. Era Satanás quem pensava que Cristo almejava reinar sobre a Terra. A convicção de que, a despeito da catástrofe política de 1660, o reino de Cristo ainda há de vir — "mas por que meios/ Não te cabe saber, nem a mim dizer" — também recorda a análise que os quacres fizeram da Restauração.[17] Porém *Samson Agonistes* mostra-nos que Milton ainda tinha confiança numa vitória política final, embora não pudesse vislumbrar por que meios. Milton ainda mantém toda a sua fé republicana em *The Readie and Easie Way to establish a Free Commonwealth* (A via rápida e fácil para instituir uma República Livre), essa obra tão corajosa. Embora após a Restauração escrevesse sob uma censura rigorosa e ele próprio despertasse sérias suspeitas junto ao governo, Milton ainda assim conseguiu veicular muitas opiniões radicais em seus poemas da época — usando, por exemplo, "a parcimoniosa formiga" como "modelo de justiça e igualdade" numa república do futuro — protegendo-se, apenas, com um ambíguo "talvez". A sua última obra publicada em vida — um panegírico, estranhíssimo à primeira vista, do rei papista da Polônia, Jan Sobieski — na verdade é um texto notável de duplo sentido. Sobieski conduzia de seu trono uma política externa nacionalista, de modo que a crítica a Carlos II parecia óbvia.* E isso ficava ainda mais picante devido ao fato de que, em 1672, o Lorde Prefeito de Londres, um *tory*, havia inaugurado uma estátua de Carlos II visivelmente copiada de outra, construída em honra de Jan Sobieski.

(*) Carlos II foi sustentado por uma pensão de Luís XIV, rei da França; uma de suas amantes mais conhecidas, Luísa de Kerualle, foi enviada a seu leito diretamente pelo monarca francês, com a missão de espioná-lo, e tão bem se saiu que foi feita duquesa de Portsmouth por Carlos. No seu leito de morte o rei converteu-se ao catolicismo. Tudo isso fazia de Carlos um príncipe bastante suspeito ao nacionalismo inglês protestante. (N. T.)

Muito humor se fez às custas dessa escultura, inclusive poemas de Marvell (a atribuição é apenas provável) e Rochester.[18]

Não estou insinuando que Milton fosse um ranter disfarçado, ou sequer que compartilhasse muitas das opiniões desses radicais. Pois até se poderia argumentar que, sob certos aspectos, *Paradise Regained* chega a ser um poema anti-ranter. Pode ser verdade que Ellwood tenha sugerido o tema a Milton — ou não; mas de qualquer forma o poema foi escrito numa época em que Milton se sentia bastante próximo dos quacres, e estes estavam muito preocupados com Perrot e outros fiéis de tendência ranter. Quando Satanás oferece comida e bebida a Cristo no deserto, este rejeita a doutrina de Clarkson, segundo a qual para o puro todas as coisas são puras; mas, quando são os anjos bons que lhe trazem comida, Cristo a aceita de bom grado. Ele é tão moderado, tão sensato, tão comedido quanto os quacres estavam se tornando por volta de 1667. Para ele, como para os quacres, o "espírito da verdade ... nos corações piedosos" proporcionava

> um entranhado oráculo
> das verdades que os homens necessitam.[19]

Milton era um intelectual da classe ociosa que jamais soube o que era trabalhar sob as vistas de um pequeno capataz ou feitor.[20] O seu desprezo pelo comum do povo é bastante explícito, pelo menos a partir de 1645. O que sugiro é apenas que algumas convicções religiosas e políticas de Milton, tal como aparecem em seus panfletos em prosa, derivam das tradições radicais do submundo familista, e que é muito provável que alguns ranters as tenham conhecido através do próprio Milton. Com todo o respeito devido a Denis Saurat, essa tradição clandestina parece-me uma fonte mais plausível do que o *Zohar*, embora Milton também possa ter lido essa obra. Pode ter aprendido que o pecado é privação de luz graças ao *Light and Dark Sides of God*, de Bauthumley; aliás, a antítese entre luz e trevas perpassa o pensamento de muitos outros radicais, além de Milton.[21]

Milton — é minha hipótese — combinava convicções intelectuais radicais com preconceitos sociais de aristocrata, da mesma forma, podemos dizer, que Oliver Cromwell somava algumas crenças religiosas autenticamente radicais às ideias que um fidalgo rural

normalmente teria em matéria social. Se estudarmos Milton como alguém que vivia em diálogo permanente com ideias radicais que não podia aceitar por completo, porém das quais algumas ele valorizava muito, poderemos compreender melhor até os seus maiores poemas. Convém recordar a sua amizade com os quacres após a Restauração, embora ele, da mesma forma que Erbery, pareça não se ter associado a nenhuma seita religiosa.

Uma tal leitura de Milton permite-me assimilar as teses de William Empson, brilhantes, instigantes, em seu *Milton 's God*. Ã primeira vista a proposta de Empson, apesar de tentadora, suscita problemas, porque parece sugerir que Milton poeta conheceria verdades desconhecidas de Milton teólogo — não verdades emocionais, como o poder do amor, porém verdades filosóficas, como a natureza de Deus. Ora, se ele não era um estúpido nem estava seriamente perturbado, a razão devia ser que escrevia num código refinado. — Porém, se Milton mantinha um diálogo constante com os radicais, torna-se viável pensar que rejeitasse com seu intelecto verdades das quais tinha consciência, não obstante, e que a outra metade do seu ser aceitava. Se Milton tivesse autorizado a sua consciência a admitir a ideia de Winstanley, Erbery e alguns ranters, segundo a qual o Deus que a maior parte dos cristãos adoravam era um Deus mau, a sua vida perderia toda a solidez, ruindo-lhe sobre a cabeça tal como o templo dos filisteus. Assim, ele teve de justificar as vias de Deus junto aos homens para poder justificar a sua própria vida, o sacrifício de sua visão. Um ranter jamais poderia escrever *Paradise Lost:* faltar-lhe-ia toda a tensão. As vias de Deus podiam justificar-se aos olhos de todos, exceto dos poucos que, nas trevas, "não vêem absolutamente a Deus". Esses

> Que incertos vão do acerto de seus passos...
> Dão rédea solta ao pensamento errante...
> E assim, prendendo-se em suas próprias dúvidas,
> Mais enredados ficam, mais perplexos,
> Sem nunca a saída achar que os satisfaça.

A História careceria de sentido, e o futuro de esperança, a menos que se acreditasse que Deus, na hora de sua escolha, imporia as mudanças que os revolucionários em vão tentaram efetivar. Nos últimos dois livros do *Paradise Lost* Miguel, por expressa ordem de Deus, infunde coragem a Adão, expulso do Paraíso, com uma

antevisão da história futura. Os que perdem a confiança nos propósitos de Deus,

Os vencidos também, e escravizados
Pela guerra, perdendo a liberdade
Hão de perder então toda a virtude
E até o temor a Deus, de quem sua hipócrita
Piedade, em meio aos ríspidos recontros
Da batalha, nenhum socorro obteve
Em face do invasor. E assim, daí
Por diante, enregelados em seu zelo,
À vida em segurança hão de afazer-se,
Mundanos ou devassos, acolhendo-se
Ao que lhes deixam fruir os seus senhores...
Degenerados, pois, hão de tornar-se,
E todos depravados...
Força é que exista a tirania,
Não tenha embora escusas o tirano.

A virtude que davam por perdida, Abatida e
arruinada... Revive, refloresce então mais forte,
Quando mais tórpida a supunham.

No meu entender *Paradise Lost*, *Paradise Regained* e *Samson Agonistes* lidam, os três poemas, com o problema do fracasso da Revolução, tentando repartir as responsabilidades e, da derrota, caminhar para o futuro. Sansão, da mesma forma que o Exército de Novo Tipo, era uma pessoa pública:[22]

Era eu a pessoa — não só um particular —
Por mando etéreo e força certa alçado
A libertar meu país.

Aceitou a acusação de Dalila, segundo a qual ele próprio se traíra. Recordamos a advertência de Milton aos generais gananciosos, em 1654, de que eles acabariam tornando-se realistas caso não abandonassem a avareza e a ambição.[23] "Criei-os livres", diz Deus a respeito dos anjos rebeldes,

E livres devem eles conservar-se
Até que se agrilhoem a si mesmos.

Eles caíram "tentados por si mesmos, traídos por si mesmos". Por conseguinte Satanás não estava livre, "porém escravizado a ti mesmo". O argumento da necessidade, que Oliver Cromwell e Satã utilizavam, era "a desculpa do tirano".

Mas Empson acerta ao indicar que Milton tinha alguma consciência de que a queda mais terrível estava sempre no horizonte das possibilidades. Milton não seguia inconscientemente a bandeira do demônio sem o saber: uma parte dele tinha consciência disso. O Milton revolucionário admira muito em Satanás — como em Adão no momento da queda — o que expressa as características de um individualismo romântico irrestrito, que estão presentes nele, Milton, como já em Marlowe, como também nos ranters. Porém o poeta chegara à conclusão de que tais qualidades podem ser perigosas à sociedade se não forem bem controladas. Satanás representa a via pela qual foi pervertida a Boa Causa revolucionária, pouco importando se isso se deu por ambição dos generais ou pela indisciplina da soldadesca. É notável que a ideia segundo a qual Satã seria o verdadeiro herói de *Paradise Lost* tenha florescido ao reviver o romantismo revolucionário, com Blake, Shelley, Byron.[24] Tennyson quer fazer-nos admirar o seu Ulisses, quando este diz:

> Se muito está perdido, muito ainda nos fica;
> E se a pujança já não somos que moveu
> A terra e os céus, nós somos o que somos — tempera
> Idêntica de heróicos corações, do tempo
> E do fado enfraquecida, mas no intento forte
> Para lutar, querer, e achar e não ceder.

Enquanto Milton não pede nossa admiração por seu Satã quando, em circunstâncias análogas, este proclama:

> Perder que importa o campo de batalha?
> Nem tudo se perdeu: a irredutível
> Vontade, e o estudo da vingança, o ódio
> Que não cessa, e a coragem que não cede
> Ou verga, e que a derrota, enfim, jamais
> Esmaga.

Pois a concepção satânica de liberdade não tem a aprovação do poeta:

A mente é o centro de si mesma e em si
Do inferno faz um céu, do céu inferno...
Melhor ser rei no inferno que no céu
Servir.

Isso parecia muito bonito aos românticos anárquicos do final do século XVIII e começos do XIX. Milton, porém, tinha visto onde desembocava o individualismo sem peias. A conclusão de *Paradise Lost*, embora pareça expressar um sentimento análogo ao dos românticos, é muito diferente. Adão deixa o paraíso para encontrar "um Paraíso dentro de [si], muito mais feliz": afinal de contas a queda é ditosa, não importanto o que pensemos dos que a acarretaram. Porém Adão somente encontrará esse paraíso se puder somar

Feitos que a teu saber respondam, fé,
Virtude, calma, temperança e amor.

Isso nada tem a ver com a exaltação romântica da realização do indivíduo é a adaptação do homem ao mundo e às suas leis, às leis que Deus lhe destinou. Os quacres conformaram-se a elas, porém sem a tensão, sem as contradições internas que resultaram na poesia de Milton. Faz parte da glória do poeta que, num tempo de completa derrota, quando os diggers, ranters e levellers haviam sido silenciados e os quacres tinham abandonado a política, ele tenha conservado a chama de várias conquistas intelectuais dos radicais, assim as transmitindo a Blake e tantos outros.*

2 BUNYAN

Também no caso de Bunyan quero enfatizar o clima radical, embora agora se trate mais da influência do meio no autor do que (como era o caso de Milton) da influência do escritor no mundo à sua volta. Tal como Winstanley, Fox e muitos outros, Bunyan sentiu os desesperos, as tentações, o ateísmo do começo dos anos 1650. A

(*) Esse tema o autor voltou a trabalhar, em livro mais recente, *The Experíence of Defeat. Milton and some contemporaries* (A experiência da derrota. Milton e alguns contemporâneos), Londres, Faber and Faber, 1984. (N. T.)

sua teologia desenvolveu-se no palco de constantes controvérsias com os ranters e quacres.[25] Se Milton tinha afinidades intelectuais com os radicais, porém deles se mantinha afastado por suas pressuposições aristocráticas, Bunyan repartia as atitudes dos radicais em matéria social e política, porém não a sua teologia. Em 1654, e muitas vezes mais tarde, ele denunciou a opressão monárquica.[26]

Bunyan tinha apego às "velhas leis, que são a Magna Carta, a única base para o governo de um reino".* "Não podemos jogá-las fora só por causa do capricho de um fidalguinho qualquer que não as aprecia".[27] Em *The Holy War* ele "ria de ver como o velho sr. Preconceito (Mr. Prejudice) era chutado e derrubado ao chão".[28] E a sua nota sobre o comportamento dos puritanos ricos, discretamente introduzida em *The Pilgrim's Progress*, é o melhor comentário que conheço sobre a Restauração. "Não tereis conhecido", pergunta Faithful (Fiel), "uns dez anos atrás, um Temporário que vivia em vossa região, e que naquela época era um homem muito corajoso em religião?".[29]

Um dos objetivos da Restauração foi devolver os latoeiros a seus ofícios.[30] Mas Bunyan recordava muita coisa dos anos revolucionários. "Mais criados do que patrões", escreveu ele, "mais vassalos do que senhores herdarão o reino dos céus". Os filhos de Deus, escreveu no mesmo ano de 1658, "estão o mais das vezes entre os mais pobres". Ao contrário dos fidalgos, eles "não sabem, como sabia Pôncio Pilatos, falar hebraico, grego e latim". Bunyan meditou sobre "a triste sina da maior parte dos ricos".[31] O Esperto, ou Sábio deste Mundo (Wordly Wiseman), o Formalista e a Hipocrisia eram, como o Anticristo, todos fidalgos; a sra. Ilusão (Madam Buddle), "que domina este mundo", pertencia à nobreza. A sra. Vida Airosa (Mrs. Wanton) era "dama de finíssimo trato e educação". O sr. Insinuado (Mr. By-ends) era "fidalgo de qualidade", aparentado com lordes, pastores e ricos. Já os Peregrinos eram de "condição baixa e vil", sem educação. Fiel foi levado ante o Lorde

---

(*) Quando se fala em "reino" ou em "república", na época, não se supõe necessariamente uma oposição entre os termos. Mesmo quando a Inglaterra é uma república, continua-se a falar nas "estradas do rei". Muitas vezes devemos entender "reino" ou "república" simplesmente como *Estado*.

É por isso que Bunyan pode denunciar os opressores monárquicos em 1654, quando não há rei, e defender uma base legal e talvez republicana para o "reino". (N.T.)

Odeia-o-Bem (Hate-Good) por haver caluniado vários aristocratas e "a maior parte dos fidalgos de nossa cidade". ("Os pecados são, todos eles, lordes e grandes", afirma uma nota marginal de Bunyan.[32]) Em *The Holy War* ele nos dá uma longa lista de lordes e fidalgos "diabolianos" (embora também os vagabundos sejam diabolianos). O sr. Luxúria (Mr. Lustings) é "homem de elevada estirpe". Os diabos são claramente gente muito bem-educada: fazem zumbaias e rapapés uns aos outros.[33] O sr. Homem-Mau (Mr. Badman) era "pessoa de qualidade"; "a estirpe de Caim" deu em "lordes e governantes".[34] Até o Gigante Papa tem armas e brasão: "o seu escudo eram a estaca, a fogueira nela ateada e o homem de bem assim supliciado".[35]

Os pais de Bunyan foram *cottagers*, e sua esposa descreveu-o em 1661 como "um latoeiro, pobre, que por isso é desprezado e não consegue alcançar justiça".[36] "A perigo de ser varrido como uma cabana" era uma frase proverbial para Bunyan; os seus maus ricos descreviam Lázaro como um "canalha que desrespeita as cercas".[37] Podemos ler *The Pilgrim 's Progress* como a maior produção literária desse grupo social, uma epopeia do itinerante. "Enquanto caminhava pelo deserto deste mundo", escreve Bunyan, ele caiu de sono numa caverna "onde fui ter por acaso" — tal como fizeram George Fox e tantos outros itinerantes: e então sonhou *The Pilgrim's* Progress.[38]

A realeza não perambulava mais pelo país, só seguia em viagem (ingl. *progress*) em poucas ocasiões, e isso justamente quando a classe mais baixa da população estava se tornando menos sedentária. Será que o título da epopeia de Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, que hoje nos parece ditado antes de mais nada pela aliteração do som, na verdade pretendia sugerir que o seu peregrino era um rei?* Recordemos Coppe: "Porque sou Rei agi desta forma", disse ele ao mendigo a quem deu a sua amizade.[39] O fardo nas costas do peregrino de Bunyan simbolizava o nível mais baixo de um homem sem senhor; mas essa condição também lhe dá a liberdade de quem não tem patrão. Não está preso à terra. Pode deixar a casa quando

---

(*) *Progress* não tem a ver com progresso, no sentido que hoje lhe damos, e que na verdade só data do século XVIII. Designa, no inglês da época, o avanço, ou mais exatamente a viagem — em especial a que o rei faz por seu país, acolhido com honras. (N. T.)

quer, ir onde quiser; sua mulher pode segui-lo, se ela também o desejar. Esta é a mais ampla democratização das possibilidades de salvação — não estando reservada ao pobre humilde e sedentário, submisso aos superiores, porém se ampliando aos homens e mulheres que tomem sua vida em mãos, e cooperem entre si confiantes em que Deus ajuda a quem se ajuda.

Conhecemos Bunyan como calvinista, porém o seu calvinismo é muito peculiar. Porque inclui o ativismo de Winstanley. "Sois dos que agem, ou dos que apenas falam?", perguntará Deus no dia do juízo.[40] O céu tem de ser conquistado na luta. Compare-se isso com o calvinismo hierático de Samuel Hieron: "o reino do céu é como um dom havido em herança". Isso "corta pela raiz qualquer ideia de mérito ... Se os céus fossem salário que se paga a criados, ou um bem que se compra, essa ideia faria sentido; porém, como eles são dom que recebem os filhos, ... não cabe nenhum matiz de mérito".[41] A teologia de Hieron faz sentido para homens que alcançaram sua riqueza e posição social por herança; a de Bunyan convém a pequenos artesãos itinerantes, peregrinos. A sociedade perdeu parte de sua rigidez; o mérito e as obras se insinuam dentro de toda a teologia do final do século XVII, até dentro desta que chamamos de calvinista. "A alma da religião está na sua prática", diz o Cristão.[42]

Podemos traçar um paralelo entre a atitude de Bunyan e a de autores a ele anteriores, como Sibbes: ela pertence à tradição puritana, não constituindo, ao contrário do que pensou H. Talon, uma heresia.[43] Mas ela também se prende à exigência de Winstanley, de Coppe e do autor de *Tyranipocrit Discovered*, de que a fé resulte em obras. O caráter subversivo de Bunyan aparece tanto em seu tom narrativo — simples, terra a terra, próximo do cotidiano — quanto em seus temas. O herói de *The Pilgrim 's Progress* pertence ao povo: sabe que o direito vigente e os tribunais não lhe farão justiça. Até mesmo uma autobiografia espiritual se torna subversiva ao ter por herói um itinerante de classe baixa, que sofre as tentações mais graves enquanto pratica um jogo popular da época. Não poderia haver vilão mais banal do que o pequeno-burguês sr. Homem-Mau, embora, tal como Satanás no *Paradise Lost*, ele muitas vezes demonstre maior vitalidade do que os personagens virtuosos. Os episódios de seu namoro e segundo casamento apontam já para Defoe, tanto no tema quanto no estilo.[44]

Contudo, a despeito de todo o realismo de sua narrativa, o

peregrino de Bunyan está viajando para o seu mundo de ponta-cabeça, que é quase tão concreto e materialista quanto, vinte anos antes, o de Mary Cary. Só que agora ele não será encontrado neste mundo — repetindo o padrão dos séculos que antecederam a Revolução. O homem sem patrão nem senhor resigna-se a carregar o seu fardo neste mundo. Ele se adaptou a essa sociedade cuja destruição Mary Cary e muitos outros viam como iminente. Assim como George Fox acabou aceitando o pecado, assim como este parece ter dimensão muito maior em *Paradise Lost* do que na *Areopagitica*, é também da tensão entre o anseio e a realidade, entre o mundo de cabeça para baixo e a sociedade existente que brota a pungência tão notável de *The Pilgrim 's Progress* — ou de *Paradise Lost*. Milton se convenceu de que a queda do homem foi um evento feliz. Não penso que Bunyan concordasse com ele; tinha mais noção de como era pesado o fardo, de como era desconcertante o mundo do sr. Homem-Mau, com o livre mercado e a moralidade comercial mesquinha — mais do que Milton, que não precisava trabalhar graças à renda legada por seu pai usurário. Mas, partindo do homem pecador e decaído, ambos mostram como o que é divino no homem vai lentamente recuperando o seu lugar: no caso de Milton até chegar a "um Paraíso dentro de ti, muito mais feliz", no de Bunyan a uma confiança capaz de vencer os tormentos e a morte precoce a que estava fadado o itinerante.

O Cristão de Bunyan libertava-se do fardo somente ao se afastar do mundo e de suas obras para tomar a porta estreita e aceitar a cruz; então o fardo caía de suas costas, mas sem que isso se devesse a qualquer esforço de sua parte. Pois, se o homem natural pudesse libertar-se do fardo por seus próprios atos, também poderia descartar o próprio Deus: retornaria ao estado de igualdade que existiu antes que a mente humana criasse Deus e que padres e príncipes nos persuadissem de que a raiz do mal está no pecado humano, não na desigualdade. A salvação tem de ser um dom arbitrário da graça divina, que nos chega de fora, porque a essência da Queda foi o desrespeito a uma proibição arbitrária e irracional decretada por Deus — isso embora a ideia de pecado tenha vindo a incorporar qualquer tipo de conduta anti-social. Bunyan não gostava dos fidalguinhos arbitrários que desrespeitavam as velhas leis; mas aceitava que eles, assim como os pobres, estarão conosco até o fim do mundo.

3 ALGUNS OUTROS

Se tem algum valor a análise que esbocei neste livro, ela poderá sugerir novas abordagens de outros aspectos da literatura de finais do Seiscentos. Tanto Milton quanto Bunyan criam para os seus personagens o que chamei de uma "situação à Robinson Crusoé", isto é, o isolamento do herói ou heroína face aos elos sociais, como no estado de natureza hobbesiano.[45] A dama de *Comus* está perdida no bosque, Adão e Eva tomam "a sua via solitária" do Paraíso para o mundo, Cristo se defronta com Satã sozinho no deserto, Sansão nunca sentiu maior solidão do que quando se ergueu, cercado por seus inimigos, no templo de Dagon. O peregrino de Bunyan abandona mulher e filhos buscando a salvação; Robinson Crusoé tem como precursor *The Isle of Pines* (A ilha dos pinheiros), de Henry Neville.[46] A razão, consciente ou não, para se construir essa situação literária, era a vontade de libertar o indivíduo das tradições, leis e costumes herdados, e de torná-lo apto a encontrar a salvação solitário, à vista apenas de Deus. À luz dessa análise talvez possamos articular essa tendência a libertar o indivíduo das normas sociais com a recusa ranter da moralidade convencional e, ainda, com a *tabula rasa* de Locke.[47] Podemos entendê-la, mesmo, como a aplicação literária da doutrina da luz interior, quintessência do individualismo radical.

As afinidades que sugeri entre ranters e realistas, na sua oposição à ética protestante,[48] corriam sem a menor dúvida em ambas as direções e continuaram a valer ainda após a Restauração. Os espíritos engenhosos da corte de Carlos II, inseguros nas altas posições a que voltaram numa sociedade que se tornava mais e mais distante deles por assumir feição mais e mais comercial, num certo sentido já eram marginais, socialmente não adaptados. Daí o seu desejo de chocar a burguesia triunfante. E com esse fito não hesitavam em repetir as ideias dos radicais, ou as ideias radicais de Hobbes. Na verdade, foi apenas nos círculos cortesãos que existiu liberdade para ventilar esse tipo de pensamento, perigoso, ante o rigor da censura. Samuel Butler, por exemplo, indagava por que a honra das mulheres consistia simplesmente em "elas não serem putas: como se esse sexo não fosse capaz de nenhuma moralidade além da mera continência negativa". Disse que os clérigos punham o reino dos céus à venda para poder comprar, com a renda obtida, o mais que

pudessem deste mundo. "Esses oficiais e comandantes da Igreja Militante são como soldados mercenários, que se sentem livres para servir em qualquer lado que lhes pague melhor." Atacou o jargão tanto dos pastores quanto dos advogados. "Os tribunais de justiça na sua maior parte cometem crimes mais graves do que os que castigam." E proclamou que a razão é superior à fé.[49]

Os comentários citados acima, de Osborne, Stillingfleet, Burnet e outros,[50] sugerem que haveria uma perfeita continuidade entre o "ateísmo" e anticlericalismo prévios e posteriores à Restauração. Deixam claro que não existiu um "espírito da Restauração" mais ou menos importado da França, em reação ao puritanismo. Um tal "espírito da Restauração", se contestava o puritanismo, era igualmente um produto seu; ou, se foi reação a ele, foi uma reação que nasceu na ala esquerdista radical dos próprios puritanos. Assim como a prosa na qual se escreve a comédia da Restauração se inspira pelo menos parcialmente nas normas estabelecidas pelos panfletários radicais (e realistas) durante a Revolução, também as ideias do drama desse período se enraízam nas ideias dos radicais que estivemos estudando. Estes versos recordam o feroz tom libertário de Otway:

> Consciência! um mero ardil de Estado, invento
> Dos que o poder procuram por sustento
> De suas leis;* um fantasma para o tolo,
> Tolhendo-o enfim. Mas nós que desse dolo
> Vemos o assento frágil, nós sabemos
> Usar melhor os dons que recebemos
> Da natureza, e que a alma feita escrava
> De si mesma não é alma. O homem que trava
> Seu próprio agir por mor da consciência
> Mente a si mesmo com escura crença.[51]

Recordam ainda o tom de Aphra Benn, em cuja obra encontramos poucos personagens que tenham alguma simpatia pelo casamento se puderem ir para a cama sem passar por ele. E a sua própria vida privada caberia perfeitamente dentro do mundo dos ranters. A sua

---

(*) Em inglês: "... a trick of state, found out by those / That wanted power to support their laws". Uma outra tradução é possível, dado um dos sentidos do verbo *to want* no século XVII (carecer, faltar): a consciência seria o ardil daqueles que *não têm* poder (força, energia) para impor as suas leis. (N. T.)

Viúva Ranter, que recebe um tratamento simpático, é uma debochada que fuma e bebe muito, e se defende com a espada, tal como a Atrevida.[52] "Para as esposas é tão natural quanto para os súditos rebelar-se" contra o despotismo, diz o herói de *The Militant Couple* (O casal militante), do duque de Buckingham.[53] A Lady Brute de Vanbrugh certamente não foi a única a utilizar uma crítica bíblica análoga à que faziam Clement Writer e Samuel Fisher.[54] E, quando veio a reação à comédia da Restauração, ela não teve um puritano como porta-voz, porém Jeremy Collier, das altas esferas anglicanas — que meticulosamente documentou todos os vínculos que pôde entre o anticlericalismo e irreligião dos dramaturgos, por um lado, e por outro as teses levellers e "essa retórica de carregador".[55]

Rochester, para citarmos outro exemplo, recusava o inferno, o diabo e a imortalidade do indivíduo como sendo

> fábulas sem sentido, ociosos contos, Sonhos, caprichos e mais nada.
>
> Nosso horizonte é a vida, e seu júbilo e espasmo, E quem pensa além disso pensa como um asno.

Um tema que o preocupava era se o mal seria compatível com a onipotência divina. Não acreditava em milagres, rejeitava boa parte do código moral do Velho Testamento e não dava crédito às histórias da criação e do pecado original "a não ser como parábolas". Rochester assim parafraseou a frase de Winstanley, "a ação tudo vivifica" —

> Serve o pensar de guia para a ação;
> Se esta cessa, ele perde sua função.[56]

As apaixonantes discussões de Burnet com Rochester fazem-nos pensar — é impressionante — em discussões entre ranters e quacres. Rochester utilizava os mesmos argumentos de Writer e Fisher contra o caráter sagrado da Bíblia (o que não significa que os devesse a eles). Pensava que tudo vinha da natureza, questionava a existência do castigo eterno e rejeitava a monogamia, como uma limitação insensata à liberdade humana. Queixou-se a Burnet dos "pastores como jograis". "Por que", perguntou, "um homem tem

de me dizer que não me posso salvar a não ser acreditando em coisas que são contrárias à minha razão, e ainda por cima tenho de lhe pagar por me contar tais coisas?". Burnet, por sua vez, pensava que a "filosofia [de Rochester] para reformar o mundo" era demasiado teórica. Burnet (assim como Milton, assim como os quacres) dava pouca importância à predestinação, porém muita ao ensinamento moral do cristianismo. A saída que ofereceu a Rochester, para o seu ceticismo materialista, foi a experiência de sentir "uma lei dentro de si". O seu argumento que funcionou melhor junto a Rochester foi que a libertinagem seria anti-social. Rochester concordou em não atacar o cristianismo, embora ainda não se sentisse convencido de sua verdade.[57]

A leitura que V. de Sola Pinto faz do dilema de Rochester aproxima-se, em muito, da nossa análise dos radicais durante o interregno. O poeta, sugere ele, tentava escapar de "um mundo que de um momento para outro se vira transformado pelos cientistas em uma vasta máquina governada por leis matemáticas, na qual Deus se tornava uma remota causa primeira e o homem um insignificante 'aparelho de raciocinar'"; tentava escapar da "imagem do mundo cartesiana e newtoniana, de uma pólis civilizada de bom gosto, senso comum e razão". Acrescento que Rochester também tentava escapar da ética protestante, o que reforça a comparação que Pinto faz entre ele e Blake. Nosso comentador aponta três soluções que se ofereciam a Rochester: 1) "o ideal do herói puramente estético, ... um ideal exclusivamente egoísta"; 2) "O herói ético, observador desiludido e perspicaz"; 3) "o herói religioso", que recusa as imposturas do mundo social em nome da "virtude concebida como pobre, desamparada, rejeitada e banida" — como um itinerante ou um *cottager*, só faltou dizer.[58]

É difícil saber o quanto se podem levar a sério as opiniões republicanas de Rochester. Mas seria possível expressá-las com maior vigor?

> Monstros que os pulhas chamam de "sagrados",
> E curvam-se aos pés deles como escravos.
> Num rei, que há de divino? São-no mais
> Bodes, carneiros, porcos ou chacais.
>
> Adeus então, sagrada majestade,
> E os tiranos, lancemo-los ao lodo.

Onde o homem nasce e vive em liberdade,
A coroa cinge a fronte de todos.

O monarca detesto e o cetro a que se aferra,
Seja o Pavão da França ou o Parvo da Inglaterra.[59]

E também não sabemos de onde Rochester tirou suas ideias. Ingressando num colégio tão estimulante como o de Wadham, num ano tão agitado como 1660, parece improvável que tudo o que aprendesse em Oxford fosse a beber. Certamente leu Hobbes: não sabemos quem mais.

Podemos encontrar muitas ideias radicais, embora sem o seu conteúdo revolucionário, nos escritos do insuspeito pastor anglicano Thomas Traherne. Já vimos como sentiu dúvidas céticas enquanto estudava em Oxford.[60] Mais tarde conseguiu vencê-las, porém conservou a convicção de que Deus era imanente à criação: a ciência ajuda-nos a conhecer Deus na medida em que conhecemos o mundo real.[61] Traherne estudou cuidadosamente a filosofia hermética, perscrutou os "segredos da natureza" e enxergou o infinito em um grão de areia.[62] Identificou a vida com o movimento e disse que "a prática e o exercício constituem a vida de tudo". "Os filósofos são os que fazem grandes coisas, não os que falam delas." Tal como Winstanley. Traherne acreditava que os homens nascem inocentes e só caem devido à cobiça que predomina na sociedade em que vivem; algo de Cristo, porém, permanece em todos.[63] Mas o comunismo de Traherne, ao contrário do proposto por Winstanley, só existia na imaginação:

Malditas e falseadas propriedades
Que a inveja, que a avareza e a fraude,
Demônios que saqueiam até os Céus,
Levaram do esplendor dos olhos meus...

As propriedades eram minhas.[64]

"Tudo era meu": Traherne não parece haver compartilhado o anseio digger por uma plena igualdade de direitos entre os homens, nem sequer a ideia ranter de que "tudo é nosso". "Nas grandes revoluções da história", escreveu Marcuse, "a imaginação se viu liberada por um certo período de tempo, estando livre para propor uma nova moralidade social e novas instituições que assegurassem a

liberdade; porém depois ela foi sacrificada às exigências da razão e da eficiência".[65] Nossa história termina apontando a Idade da Razão, mais do que o mundo de ponta-cabeça. Mas a "liberdade" da Revolução Inglesa libertou a imaginação enquanto Cristo esteve ressuscitado, ainda que por tão pouco tempo, em seus filhos e filhas.

Christopher Hill

O MUNDO DE PONTA-CABEÇA

Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640

Tradução e apresentação: Renato Janine Ribeiro

NOTAS

Empreguei as seguintes abreviações nas notas:

AHR	*Agricultural History Review*
Braithwaite	W. C. Braithwaite, *The First Period of Quakerism* (1912)
CJ	*Commons' Journals* (atas da Câmara dos Comuns)
CSPD	*Calendar of State Papers* (*Domestic*)*
EHR	*English Historical Review*
Fenstanton Records	*Records of the Churches of Christ gathered at Fenstanton, Warboys and Hexham, 1644-1720*, org. por E. B. Underhill (Hanserd Knollys Society, 1854)
H.e D.	*The Leveller Tracts, 1647-1653*, org. por W. Haller e G. Davies (Columbia University Press, 1944)
HMC	Comissão de Manuscritos Históricos
IOER	C. Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford University Press, 1965)
JMH	*Journal of Modern History* (Universidade de Chicago)
LI	*Lords' Journals* (atas da Câmara dos Lordes)
P. and P.	*Past and Present*
P. and R. C.	Hill, *Puritanism and Revolution* (citado segundo a edição Panther)
Sabine	*The Works of Gerrard Winstanley*, org. por G. H. Sabine (Cornell University Press, 1941)
S. and P. C.	Hill, *Society and Puritanism in pre-Revolutionary England* (citado segundo a edição Panther)
TRHS	*Transactions of the Royal Historical Society*
U. P.	University Press (Editora da Universidade de)
VCH	*Victoria County History*

(*) É o registro dos papéis de Estado relativos a assuntos internos da Inglaterra e reinos anexos. Também existem várias séries de CSP (*Foreign*), referentes a assuntos externos. (N. T.)

Wolfe — *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, org. por D. M. Wolfe (1944)

Woodhouse — *Puritanism and Liberty*, org. por A. S. P. Woodhouse (1938)

Capítulo 1 — INTRODUÇÃO

(1) Sabine, p. 252.
(2) Ver o cap. 13 deste livro.
(3) E. Welsford, *The Fool* (1935), cap. 9.
(4) I. Morley, *A Thousand Lives* (1954), p. 78.
(5) Ver pp. 354-55.

Capítulo 2 — O PERGAMINHO E O FOGO

(1) "The Many-Headed Monster in late Tudor and Early Stuart Political Thinking", in *From the Renaissance to the Counter-Reforniation: Essays in Honour of Garret Mattingly*, ed. C. H. Carter(1968), pp. 296-324.

(2) John Barclay, *Icon Animorum* (1614), vertido para o inglês por T. M[ay] (1631), pp. 104-8.

(3) L. Boynton, *The Elizabethan Militia*, *1588-1638* (1967), pp. 62, 108-11, 119, 220-21, 249-50; *The Earl of Hertford's Lieutenancy Papers*, *1603-1612*, ed. W. P. D. Murphy(Wiltshire Records Soc, 1969), p. 72.

(4) C. Russell, *The Crisis of Parliaments* (Oxford U. P., 1971), p. 244. Faço questão de agradecer a Conrad Russell a sua gentileza em me assinalar que o condado em questão era Herefordshire, não Hertfordshire, como, por engano, saiu impresso em seu livro.

(5) Ver adiante pp. 56-58.

(6) D. B. Quinn, *The Elizabethans and the Irish* (Cornell U. P., 1966), p. 157.

(7) R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (edição Everyman), vol. II, pp. 5-6.

(8) R. Welford, *History of Newcastle and Gateshead* (1884-87), III, pp. 315-16. Ver adiante pp. 91-92.

(9) C. Oman, *Elizabeth of Bohemia* (1964), p. 294.

(10) Cit. in M. Ashley, *Life in Stuart England* (*1964*), pp. 21-22.

(11) In Joan Thirsk (ed.), *The Agrarian History of England and Wales*, IV (1500-1640) (Cambridge U. P., 1967), pp. 620-21.

(12) Robert Wharton, *A Declaration to Great Britain and Ireland*, *showing the downfall of their Princes*, *and wherefore it is come upon them* (1649), p. 3.

(13) *Lowndes MSS*. (HMC), p. 549.

(14) L. J. Ashford, *The History of the Borough of High Wycombe* (1960), pp. 133-34. Agradeço a atenção do dr. A. M. Johnson, que me observou que esse episódio ocorreu na eleição para o Curto e não o Longo Parlamento.

(15) *CSPD*, *1639-40*, pp. 608-9; M. R. Freer, "The Election of Great Marlow in 1640", *JMH*, XIV, pp. 434-45.

(16) William Lilly, *Several Observations on the Life and Death of King Charles* (1651), in *Select Tracts*, org. F. Maseres (1815), pp. 169-70; M. James, *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution* (1930), p. 375.

(17) [Bruno Ryves], *Angliae Ruina* (*1647*), p. 176.

(18) M. Prestwich, *Cranfield: Politics and Profits under the Early Stuarts* (Oxford U. P., 1966), pp. 569, 577.

(19) D. Underdown, *Pride's Purge*, p. 60.

(20) Cit. in P. Zagorin, *The Court and the Country* (1969), p. 323.

(21) [Ryves], *Angliae Ruina*, p. 96. ("Em Norfolk os fidalgos deveriam ser tão escassos quanto touros brancos", afirmara um dos participantes da rebelião de Ket, um século antes.)

(22) E. Warburton, *Prince Rupert and the Cavaliers* (1849), II, pp. 104-5; *Beaufort MSS*. (HMC), p. 23, que dá uma explicação econômica para esse fenômeno social. Cf. também Edward Hyde, conde de Clarendon, *History of the Rebellion*, ed. W. D. Macray (Oxford U. P., 1888), II, p. 464.

(23) S. R. Gardiner, *The Great Civil War* (1891-93), III, p. 209.

(24) Prestwich, *op. cit*., p. 570.

(25) Nas suas Respostas às Dezenove Propostas do Parlamento, datadas (aquelas) de 18 de junho de 1642.

(26) W. Drummond, *The Magical Mirror* (1639), cit. in. D. Masson, *Drummond of Hawthornden* (1873), p. 306.

(27) J. W. Willis-Bund, "A Civil War Parliament Soldier: Tinker Fox", *Associated Architectural Societies' Reports and Papers*, XXV, pp. 373-403.

(28) A. G. Dickens, *Lollards and Protestants in the Diocese of York, 1509-1559*(*1959*), p. 13.

(29) *Ibid*., pp. 9 e 17. James Nayler, que tornaremos a encontrar mais vezes, nasceu perto de Wakefield. Ver adiante, pp. 243-51.

(30) J. A. F. Thomson, *The Later Lollards* (Oxford U. P., 1965), p. 247. Essa piada era corriqueira — ver Dickens, *op. cit*., p. 18.

(31) Dickens, *op. cit*., pp. 12, 47-48.

(32) K. V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), pp. 168-70.

(33) Ver C. Burrage, *The Early English Dissenters*(Cambridge U. P., 1912), *2 vols*., *passim*; H. F. M. Prescott, *Mary Tudor*(*1952*), p. 108.

(34) D. B. Heriot, "Anabaptism in England during the 16th and 17th centuries", *Transactions of the Congregational History Soc*., XII, p. 271.

(35) J. Knewstub, *A Confutation of Monstrous and Horrible Heresies taught by H. N.* (1579), cit. in R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion* (1909), p. 443.

(36) Strype, *Annals*, II, parte 1, p. 563; cf. *CSPD*, 1648-1649, p. 425.

(37) Perkins, *Works*, III, p. 392; cf. meu *Antichrist in Seventeenth-Century England* (Oxford U. P., 1971), pp. 142-43, 145.

(38) Strype, *Annals*, II, parte 1, p. 487; parte 2, p. 289; org. A. Peel, *The Seconde Part of a Register* (1915), I, p. 230; J. Rogers, *The Displaying of an horrible secte*, sig. Kv.; cf. J. O. W. Haweis, *Sketches of the Reformation and Elizabethan Age taken from the contemporary pulpit* (1844), p. 200; G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadélfia, 1962), pp. 479-84, 788-90; G. K. Hyland, *A Century of Persecution* (1920), pp. 102-12, 332-33. Ver adiante, pp. 63-64, para o caso de Ely, "aquela ilha de heresias e sectários".

(39) P. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (1967), pp. 92-97.

(40) T, Cooper, *An Admonition to the People of England*, ed. E. Arber (1895), pp. 9 e 175; cf. também pp. 102-3, 118-19, 139, 144-45, 148, 159. O grifo é meu.

(41) Cit. in L. Stone, *The Crisis of Aristocracy*, *1558-1641* (Oxford U. P., 1965), p. 406; Collinson, *op*. *cit*., p. 147.

(42) F. W. X. Fincham, "Notes from the Ecclesiastical Court Records at Somerset House", *TRHS*, 4ª série (1921), p. 136.

(43) Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (edição Everyman), I, p. 148; cf. I. Walton, *The Life of Mr. Richard Hooker* (1655), in *Lives* (edição World's Classics), p. 185.

(44) Brightman, *The Revelation of St John Illustrated* (4ª edição, 1644), p. 139. Brightman faleceu em 1607, e a primeira edição, póstuma, desse livro deu-se em 1615.

(45) R. F. Williams (org.), *Court and Times of Charles I* (1848), II, p. 71.

(46) *Lambeth*, *MS*. 943, f. 721. Colnbrook tornará a aparecer em nossa história — ver adiante, p. 135.

(47) *The Souldiers Catechisme* (1644), pp. 20-21.

(48) Clarendon, *History of the Rebellion*, I, p. 449.

(49) [Anônimo], *A letter from Mercurius Civicus to Mercurius Rusticus* (1643), in *Somers Tracts* (1748-51), V, p. 415; cf. J. Nalson, *An Impartial Collection* (1682), II, p. 760.

(50) [Ryves], *Angliae Ruina*, p. 26.

(51) [W. Chestlin], *Persecutio Undecima* (1681), pp. 4, 6-7 (a primeira edição data de 1648); E. L. Warner, *The Life of John Warner*, *Bishop of Rochester* (1901), p. 33; P. Barwick, *Life of Dr*. *John Barwick*, ed. G. F. Barwick(1903), p. 177.

(52) T. Adams, *Works* (1629-30), p. 76.

(53) E [dmund] H [all], *A Scriptural Discourse on the Apostasie and the Antichrist* (1653),sig. B3v-B4.

(54) E. Calamy, *Englands Looking-Glasse* (1642), p. 59.

(55) E. How, *The Sufficiency of the Spirits Teaching* (8ª edição, 1792), p. 51 e *passim*. A primeira edição data de 1639 e foi feita na Holanda.

(56) C. H. Firth (org.), *Ludlow's Memoirs* (Oxford U. P., 1894), I, p. 367.

(57) Thomas Hobbes, *Philosophical Rudiments* (1642), in *English Works*, ed. sir William Molesworth(1839-45), II, p. 79.

(58) Tyndale, *Doctrinal Treatise::* (Parker Soc, 1848), p. 247.

(59) Hooker, *Works* (Oxford U. P., 1836), III, p. 402; *The Laws of Ecclesiastical Polity* (edição Everyman), I, p. 132.

(60) G. Goodman, *The Court of King James I* (1839), I, p. 421.

(61) W. Notestein (org.), *Journal of Sir Simonds D'Ewes* (Ya'e U. P., 1923). p. 340.

(62) Wolfe, pp. 118-19.

(63) J. Selden, *Table Talk* (1847), pp. 196-97; F. Osborne, *Political Reflection upon the Government of the Turks*, in *Miscellaneous Works* (1722), II, p. 238.

(64) Ver o meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 78-88.

(65) Para se ver que parte tiveram Foxe e Brightman na instauração dessa tradição, veja-se a tese de doutorado da sra. K. R. Firth, "The Apocalyptic Tradition

in Early Protestant Historiography in England and Scotland, 1530-1655" (1971), defendida em Oxford.

(66) Ver adiante, pp. 104-9.

(67) [Thomas Goodwin], *A Glimpse of Sions Glory*, in Woodhouse, p. 234.

(68) Woodhouse, *loc. cit.*

(69) Sir E. Dering, *A Collection of Speeches* (1642), p. 166.

(70) *Beaufort MSS.* (HMC), pp. 23, 27-8.

(71) [Chestlin], *Persecutio Undecima*, p. 8.

(72) S. Marshall, *Reformation and Desolation* (1642), p. 45.

(73) T. Scott, *Vox Populi* (1620), sig. B 2-B 3v; *The Second Part of Vox Populi* (1624), p. 16.

(74) *Portland MSS.* (HMC), III, p. 86; cf. sir Thomas Aston, baronete, *A Survey of Presbitery* (1641), sig. I 4v.

(75) T. Edwards, *Gangraena*, parte III (1646), pp. 147-48.

(76) Ver o meu *Economic Problems of the Church* (Oxford U. P., 1965), *passim*, bem como, de Margaret James, "The Political Importance of the Tithes Controversy in the English Revolution, 1640-1660", *History*, XXVI, pp. 1-18.

(77) R. Blome, *The Fanatick History* (1660), p. 5.

(78) W. Gouge, *Of Domesticall Duties* (1626), pp. 331-32.

(79) [Walwyn], *The Power of Love* (1643), in Haller, *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution*, *1638-1647* (*Columbia*. U. P., 1933), II, p. 273; quanto a Milton, ver adiante, p. 376.

(80) J. Aubrey, *Brief Lives* (Oxford U. P., 1898), I, p. 279. Quanto ao familismo, ver acima, pp. 43-45.

(81) Ludlow, *Memoirs*, I, pp. 545-46.

(82) J. Lilburne, *London's Liberty in Chains* (1646), p. 42; [Anônimo], *Light Shining in Buckinghamshire* (1648), p. 13, in Sabine, p. 622. A propósito desse último panfleto ver adiante, p. 127.

(83) R. Overton, *A Remonstrance of Many Thousand Citizens* (1646), p. 12, in Haller, *Tracts on Liberty*, III, p. 362.

(84) Dell, *Several Sermons and Discourses* (1709), p. 638.

(85) [Ryves], *Angliae Ruina*, p. 27.

(86) Wolfe, p. 188.

(87) Woodhouse, pp. 55-57, 61, 69-71. Ver adiante, pp. 80-81, para o registro dos debates de Putney.

(88) Sabine, pp. 337,181-82.

(89) *Ibid.*, pp. 473-74. Ver também o cap. 7 deste livro.

Capítulo 3 — HOMENS SEM SENHOR

(1) Para a Versão Autorizada do cap. XVII, versículos 1-6 dos *Atos dos Apóstolos*, ver a epígrafe deste livro. Na Versão Autorizada os "vagabundos" da versão de Genebra transformaram-se em "vis elementos da mais baixa espécie". O sentido do comentário genebrino está em repelir a acusação então feita aos radicais religiosos, que promoveriam a sedição e subverteriam o estado das coisas, e dirigi-la aos

itinerantes das classes inferiores. Neste livro, porém, os subversivos que estudarei muitas vezes são, a um só tempo, radicais em religião e itinerantes.

(2) T. Middleton, *The Mayor of Queensborough*, ato II, cena 3. A primeira edição data de 1661, embora Middleton tenha falecido em 1627.

(3) J. Strype, *Annals of the Reformation ... during Queen Elizabeth's happy reign* (Oxford U. P., 1824), I, parte 2, p. 296; W. Tite (ed.), *Diary of John Manningham* (Camden Soc., 1868), p. 73.

(4) *P. and R.*, pp. 227-29; *S. and P.*, p.457.

(5) É o que afirma, entre outros, Peter Chamberlen, *The Poore Mans Advocate* (1649), p. 47.

(6) Tais grupos também existiam em outras cidades, embora em menor escala — porém nesses lugares as oligarquias dirigentes tinham melhores condições para controlá-los, apoiadas na pequena nobreza agrária.

(7) Talvez devêssemos distinguir o populacho da City e a população mais livre dos subúrbios. Nos meses de agosto e setembro de 1647 os moradores de Southwark apelaram ao Exército para que intendesse em Londres, para pôr fim ao controle que os presbiterianos, com certo apoio do "populacho", detinham sobre a City (B. Whitelocke, *Memoriais of the English Affairs* [1682], pp. 263-65). Ver adiante, pp. 339-41.

(8) Ver a epígrafe deste capítulo.

(9) As seitas "bem podem ter servido como um novo lar aos imigrantes de primeira geração", afirma Keith V. Thomas, *op. cit.*, p. 153; cf. *S. and P.*, pp. 286-87, e adiante, pp. 355-58, deste livro.

(10) J. Strype, *Life ... of... Edmund Grindal* (Oxford U. P., 1821), p. 572.

(11) Cit. in Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, p. 265.

(12) Marprelate, *The Epitome* (1589), sig. E IV.

(13) *Dell*, *op. cit.*, p. *18*.

(14) Sabine, p. 284.

(15) *Fenstanton Records*, p. 82.

(16) Isobel Ross, *Margaret Fell* (1949), p. 119.

(17) Robert Powell, *A Treatise of... Courts Leet* (1642), pp. 52-53.

(18) Thirsk, *Agrarian History*, IV, pp. 38, 95-99; P. A. J. Pettit, *The Royal Forests of Northamptonshire* (Northamptonshire Record Soc, 1968), pp. 142-47, 158, 162-63, 171.

(19) R. H. Hilton, "The Origins of Robin Hood", *P. and P.*, 14; M. H. Keen, "Robin Hood — Peasant or Gentleman?", *ibid.*, 19; D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry* (1971), esp. pp. 56, 70-71, 82.

(20) Hilton, *The Decline of Serfdom* (Economic History Soc, 1969), pp. 19-23; J. Birrell, "Peasant Craftsmen in the Medieval Forest", *AHR*, XVII, pp. 91-107.

(21) P. Massinger, *Plays* (1897), pp. 469, 487; cf. *England Helicon*, 1600 (1949), pp. 197-98.

(22) C. H. Firth, *Essays Historical and Literary* (Oxford U. P., 1938), p. 25; cf. adiante, p. 341.

(23) M. Sylvester (org.), *Reliquiae Baxterianae* (1696), I, pp. 14, 89; Baxter, *Poor Husbandman's Advocate*, ed. F. J. Powicke (1926), pp. 26-27, escrito em 1691; cf. V. H. T. Skipp, "Economic and Social Change in the Forest of Arden, 1530-1649", *AHR*, XVIII, Suplemento, pp. 84-111.

(24) Cf. W. G. Hoskins, *The Midland Peasant* (1957), p. 204.

(25) Everitt, in Thirsk, *Agrarian History*, pp. 463, 562-63, 573; Strype, *Annals*, II, parte 1, p. 487.

(26) D. M. Loades, *Two Tudor Conspiracies* (Cambridge U. P., 1965), pp. 206-7; E. Arber(ed.), *An Introductory Sketch to the Marprelate Controversy* (1895), pp. 116, 131.

(27) *CSPD*, *1595-97*, pp. 343-44; cf. meu *Reformation to Industrial Revolution* (edição Penguin), pp. 93-100.

(28) J. Nalson, *An Impartial Collection* (1682), I, p. 285; A. Browning (org.), *Memoirs of Sir John Reresby* (1936), p. 309n.

(29) *Privy Council Registers*, *1637-38* (edição fac-similar, 1967), pp. 434, 457, 521,523.

(30) Hodges, *op. cit*., p. 55.

(31) A. Everitt, *Change in the Provinces in the Seventeenth Century* (Leicester U. P., 1969), p. 42.

(32) Thirsk, *Agrarian History*, pp. 54, 111-12, 411-12, 435, 463 e *passim*; D. G. C. Allan, "The Rising in the West", *Economic History Review*, 2ª série, V, pp. 76-85; G. R. Lewis, *The Stannaries* (Harvard U. P., 1924), pp. 174-75; cf. meu *Reformation to Industrial Revolution*, pp. 62-63, 89.

(33) Sabine, p. 359.

(34) J. C. Holt, "The Origins and Audience of the Ballads of Robin Hood", *P. and P.*, 18, p. 9.

(35) Edward Fairfax, *Daemonologia* (1621; cit. na edição de W. Grainge, 1882), pp. 34-35. Esse Fairfax era tio do general que serviu ao Parlamento. Cf. também a floresta encantada, em *Comus*, de Milton.

(36) Thirsk, *Agrarian History*, pp. 112, 251; Everitt, *Change in the Provinces in the Seventeenth Century*, pp. 22-23; *The Community of Kent and the Great Rebellion* (Leicester U. P., 1966), pp. 86, 225, 297; "Nonconformity in Country Parishes", *AHR*, XVIII, Suplemento, pp. 178-99; Edwards, *Gangraena*, parte III, p. 98; Pettit, *Royal Forests of Northamptonshire*, p. 173.

(37) E. Kerridge, "The Revolts in Wiltshire against Charles I", *Wiltshire Archaelogical and Natural History Magazine*, LVII(1958), pp. 66-71; *V. C. H. Wiltshire*, IV, pp. 406-7, 412-14, 417, 427, 431-32.

(38) K. V. Thomas, *op. cit*., pp. 162, 165; A. L. Morton, *The World of the Ranters* (1970), p. 130; J. D. Hughes, "The Drainage Disputes in the Isle of Axholme", *The Lincolnshire Historian*, II, pp. 13-34; cf. acima, pp. 44-45, e adiante, pp. 131-32, e no que diz respeito a Erbery ver adiante, pp. 194-99.

(39) J. T. Rutt (ed.), *The Parliamentary Diary of Thomas Burton* (1828), I, p. 170.

(40) M. Walzer, *The Revolution of the Saints* (Harvard U. P., 1965), esp. pp. 308-16.

(41) R. Brome, *The Dramatic Works* (1873), III, p. 376. Encenada em 1641 e publicada pela primeira vez em 1652. O leitor encontrará uma notável análise de Brome em *The World Upside-Down*, de Ian Donaldson (Oxford U. P., 1970), cap. 4. Lamento não ter lido esse livro, tão interessante, antes de escrever o meu.

(42) P. Clark e P. Slack (ed.), *Crisis and Order in English Towns*, *1500-1700* (1971), p. 154; cf. A. Macfarlane, *The Family Life of Ralph Josselin* (Cambridge U. P., 1970), pp. 89, 114, 205-6, que se mostra igualmente cético a esse respeito.

(43) W. Cradock, *Glad Tidings* (1648), p. 50.

(44) N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (1957), pp. 330-33; ver adiante, p.303.

(45) N. Penney (ed.), *Extracts from State Papers relating to Friends* (1913), p. 43; cf. E. Burrough, *The Memorable Works of a Son of Thunder and Consolation* (1672), p. 500; Burton, *Parliamentary Diary*, II, pp. 112-14.

(46) Clarkson, *The Lost Sheep Found* (1660), in Cohn, *op. cit.*, p. 346; *ibid.*, p. 332. A propósito de Clarkson consultem-se adiante as pp. 213-16, 303.

(47) J. Thirsk e J. P. Cooper (ed.), *Seventeenth-Century Economic Documents* (Oxford U. P., 1972), p. 107.

(48) Thirsk, *Agrarian History*, pp. xxxv, 11.

(49) Pettit, *op. cit.*, p. 133.

(50) C. E. Hart, *The Free Miners of the Forest of Dean* (Gloucester, 1953, pp. 174-75).

(51) E. R. Foster, *Proceedings in Parliament, 1610* (Yale U. P., 1966), II, pp. 280-81; cf. *Commons Debates, 1621*, ed. W. Notestein, F. H. Relf e H. Simpson (Yale U. P., 1935), II, p. 332, V, p. 113; W. Notestein, *The House of Commons, 1604-1610*(*Ya.leV.P.*, 1971), p. 243.

(52) Thomas Tenison a Henry Oldenburg, 7 de novembro de 1671, in *The Correspondence of Henry Oldenburg* (ed. A. R. e M. B. Hall, Wisconsin U. P.), VIII (1971), p. 345.

(53) Cit. in T. G. Barnes, *Somerset, 1625-1640*(*1961*), p. 151.

(54) S. Hartlib, *Londons Charitie Stilling the Poore Orphans Cry*, cit. in Sabine, p. 14.

(55) S. Fortrey, *Englands Interest and Improvement* (1663), pp. 19-20; cf. Adam Moore, *Bread for the Poor* (1653), p. 6.

(56) E. M. Trotter, *Seventeenth Century Life in the Country Parish* (1919), pp. 135-39.

(57) A. Moore, *Bread for the Poor*, p. 39; cf. p. 6.

(58) Pseudomismus, *Considerations concerning Common Field and Enclosure* (1665); John Moore, *The Crying Sin of England of not caring for the poor* (1653), p. 11. Moore atribuía a frase citada a um defensor dos cercamentos, porém "Pseudomismus" não o acusa de deformar os fatos (*op. cit.*, p. 25); cf. igualmente Blith, *The English Improver Improved* (1652), prefácio e apêndice.

(59) J. Norden, *The Surveyors Dialogue* (1618), pp. 8-11, 113-14; cf. *P. and R.*, p. 190; R. D. Ratcliffe (ed.), *The Chorley Survey* (Lancashire and Cheshire Record Soc, vol. 33, 1896), pp. 55 e seg.

(60) B. Osborne, *Justices of the Peace, 1361-1848* (Shaftesbury, 1960), pp. 120-24.

(61) Ver adiante, p. 333.

(62) *P. and R.*, pp. 179, 190-93; Sabine, pp. 363-64, 638; D. A. Johnson e D. G. Vaizey, *Staffordshire and the Great Rebellion* (Stoke-on-Trent, 1964), pp. 26-27, 66-67.

(63) A. Moore, *op. cit.*, p. 32; Sabine, p. 506.

(64) J. Smith, *Englands Improvement Revived* (1670), p. 18.

(65) A. Moore, *op. cit.*, p. 27.

(66) S. Hartlib, *Legacy of Husbandry* (1655), p. 43.

(67) K. M. Burton (ed.), *A Dialogue between Reginald Pole and Thomas Lupset*(1948), pp. 140-41.

(68) D. Brailsford, *Sport and Society* (1969), p. 9; Boynton, *The Elizabethan Militia*, p. 68.

(69) A. Moore, *op. cit.*, p. 7; J. Thirsk, "Seventeenth Century Agriculture and Social Change", *AHR*, XVIII, Suplemento, p. 169.

(70) Penry Williams, "The Activity of the Council in the Marches under the early Stuarts", *Welsh History Review*, I, p. 141; W. Sheppard, *Englands Balme* (1656), pp. 201-2; Sabine, p. 612.

(71) D. H. Pennington, "Staffordshire in Civil War Politics", *North Staffordshire Journal of Field Studies*, V, p. 15. Cf. o poema de sir W. Davenant "The Countess of Anglesey lead Captive by the Rebels at the Disafforesting of Pewsam", in *Shorter Poems* (ed. A. M. Gibbs, Oxford U. P., 1972, p. 125). Esse acontecimento — o seqüestro da condessa de Anglesey por homens que eram contrários à dissolução da floresta de Pewsam — deu-se em 1623-24.

(72) Pettit, *Royal Forests*, pp. 47-49, 115, 119, 125.

(73) *CSPD*, *1654*, pp. 71-72.

(74) A. Moore, *op. cit.*, em especial a dedicatória aos Senhores das Terras Abandonadas e Comunais; Pseudomismus, *op. cit.*, pp. 37-38; Lee, *op. cit.*, pp. 27-29. Cf. J. Thirsk, "Seventeenth Century Agriculture and Social Change", pp. 167-69.

(75) Sir. F. Pollock e F. W. Maitland, *History of English Law* (Cambridge U. P.,1911), I,p. 627.

(76) Winstanley, *A Watchword to the City of London and the Army* (1649), in Sabine, p. 322; R. Coster, *A Mite Cast into the Common Treasury* (1649), *ibid.*, p. 656.

(77) Chamberlen, *The Poore Mans Advocate*, pp. 5-6.

(78) T. Adams, *Works*, p. 54.

(79) G. M. Hipkin, "Social and Economic Conditions in Holland Division of Lincolnshire", *Reports and Papers of the Architectural Societies of Lincolnshire*, *Yorkshire*, *Northamptonshire and Leicestershire*, XL(1930-31), p. 236.

(80) R. H. Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century* (1912), p. 141.

(81) Sabine, p. 387.

(82) Underdown, *op. cit.*, pp. 261, 284. Pyne protegeu quacres e outros radicais (*ibid.*, pp. 36, 317). Poole foi um centro ranter. Mas o radicalismo de Pyne tinha seus limites; ele se opôs aos levellers e aos que derrubaram as cercas erguidas por um *encloser* realista da floresta (*ibid.*, p. 329).

(83) Thirsk e Cooper, *Seventeenth-Century Economic Documents*, pp. 135-40.

(84) E. H. Bates Harbin (ed.), *Somerset Quarter Sessions Records*, *1646-1660* (Somerset Record Soc, 1912), p. 286.

(85) A. H. Johnson, *The Disappearance of the Small Landowner* (Oxford U. P., 1907), p. 47.

(86) Ver acima, p. 7. A Bíblia de Genebra apresenta tradução mais plausível: "arrancada como uma tenda".

(1) Thirsk, *Agrarian History*, pp. 435, 562-63, 573.

(2) D. H. Pennington e I. A. Roots (ed.), *The Committee at Stafford*, *1643-1645* (Manchester U. P., 1957), p. lxii.

(3) E. Broxap, *The Great Civil War in Lancashire*, *1642-1651* (1910), p. 60.

(4) *Mercurius Aulicus*, 13-20 de abril de 1645, p. 1546; A. Clark, *Raglan Castle and the Civil War in Monmouthshire* (Chepstow, 1953), pp. 26, 71.

(5) William Segdwick, *A Second View of the Army Remonstrance* (1649), pp. 5-7; [Anônimo], *The Armies Vindication of This Last Change* (1659), pp. 2-6.

(6) *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 53.

(7) Ver adiante, pp. 125-26.

(8) G. Wither, *The Speech Without Doore* (*1644*), p. 5.

(9) Já se contestou que Webster tenha sido capelão do Exército — porém ele próprio se apresentava como "ex-capelão do Exército" e dizia ter servido como cirurgião no regimento do coronel Shuttleworth (W. S. Weeks, *Clitheroe in the Seventeenth Century*, Clitheroe [s. d., talvez 1928], p. 176).

(10) *Op. cit.*, p. 6.

(11) Woodhouse, p. 184. Ver adiante, p. 84.

(12) [F. Cheynell], *An Account Given to the Parliament by the Ministers sent by them to Oxford* (1646 — isto é, 1647 no "novo estilo"), pp. 13-18; cf. Edwards, *Gangraena*, III, p. 250. A respeito de Erbery ver adiante, pp. 194-99.

(13) H. Pinnell, *A Word of Prophecy concerning the Parliament*, *Generall and the Army* (1648), pp. 2-17.

(14) Woodhouse, pp. 390-96.

(15) T. Collier, *An Answer to a Book written by one Richard Sanders* (1652), p. 41; ver adiante, p. 195.

(16) [Anônimo], *A Vindication of certaine Citizens* (1646), pp. 6-9. A versão que Dell imprimiu de seu sermão não contém a frase citada, porém sugere que a força do espírito residia em todos os santos; cf. meu *Antichrist in Seventeenth-Century Eng-land*, pp. 97-98, 124.

(17) W. Bridge, *The Wounded Conscience Cured* (1642), pp. 4-5, 41-44, 53.

(18) E. Bowles, *Plaine English* (1643), pp. 25-26. Devo esta referência à gentileza do professor C. M. Williams.

(19) Sabine, pp. 371, 305.

(20) Baxter, *The Holy Commonwealth* (1659), p. 231.

(21) *Mercurius Politicus*, 87, 29 de janeiro a 5 de fevereiro de 1652, p. 1385; *The Case of the Commonwealth* (1649), pp. 71, 69, 79. Esta referência devo à gentileza do sr. I. McCalman.

(22) [Anônimo], *Apologie of the Agitators of Eight Regiments of Horse* (28 de abril de 1647); J. Rushworth, *Historical Collections* (1680), VI, p. 479; C. H. Firth (ed.), *Clarke Papers* (Camden Soc), I (1849), p. 7; H. Cary (ed.), *Memoriais of the Great Civil* War (1842), I, p. 234; *CJ*, V, p. 345; Francis White, *The Copy of a Letter Sent to His Excellency Sir Thomas Fairfax* (1647), p. 8.

(23) [Anônimo], *An Apologie of the Soldiers to all their Commission Officers* (1647), cit. in Woodhouse, p. [21].

(24) Rushworth, *op. cit.*, VI, p. 485; [Anônimo], *The Red-Ribbond-News from the Army* (27 de maio de 1647), p. 5.

(25) Lilburne, *Jonahs Cry from the Whales Belly* (1647), *p.* 14.

(26) *The Vindication of the Officers*, in Rushworth, *op. cit.*, VI, p. 469; cf. *Clarke Papers*, I, p. xix: "Essas decisões de lutarem por liberdade e justiça começaram em meio aos soldados e deles somente"; Woodhouse, pp. 397, 437-38, 453; Wolfe, p. 360.

(27) Rushworth, *op. cit.*, VI, p. 498; H. N. Brailsíord, *The Levellers and the English Revolution* (1961), p. 96.

(28) Whitelocke, *op. cit.*, p. 253.

(29) Rushworth, *op. cit.*, VI, p. 514.

(30) *Clarke Papers*, I, p. 120; cf. *A True Impartial Narrative* (17 de junho de 1647), p. 3; Lilburne, *An Impeachment of High Treason against Oliver Cromwell* (1649), p. 54; Cary, *op. cit.*, I, p. 224; Gardiner, *Civil War*, III, p. 273; Whitelocke, *op. cit.*, p. 253.

(31) Woodhouse, p. 403.

(32) Wolfe, pp. 243-46; cf. Fairfax, *Short Memoriais*, in *An English Garner*, ed. E. Arber (1895-97), VIII, pp. 569, 572.

(33) Brailsford, *op. cit.*, pp. 181, 410-12. Para esse assunto é fundamental a referência ao cap. X da obra de Brailsford.

(34) [Anônimo], *Londons Lawles Liberty ... presented to the Adjutators of the Army* (setembro de 1647).

(35) C. Walker, *History of the Independency* (1661), I, p. 59. A primeira edição é de 1649.

(36) G. Unwin, *The Gilds and Companies of London* (1925), pp. 338-39.

(37) *Mercurius Anti-Britannicus*, 3 (agosto de 1645); *Mercurius Britannicus*, 17, 42, 63, 130 (1645). Devo estas referências à tese, ainda inédita, de Ian McCalman, *A Study of the Writings of Marchamont Nedhan*, *1620-1678*, *Journalist and Medicai Writer*.

(38) W. Lilly, *The Starry Messenger* (1645), p. 23; cf. *An Astrological Prediction* (*1646*), p. 17.

(39) [B.?]Nicholson, *The Lawyers Bane* (1647), p. 5.

(40) Ver acima, p. 54.

(41) *Walwins Wiles* (1649), in *H. and D.*, pp. 300, 302. Walwyn afirmou que as histórias dirigidas contra sua reputação foram reunidas em 1646 (*Walwyns Just Defence* [1649], in *ibid.*, p. 353).

(42) Wolfe, p. 184.

(43) *Two Letters writ by Lieut Col. John Lilburne ...to Col. Henry Marten* (1647), p. 6.

(44) John Naylier, ex-quartel-mestre do capitão Bray, *The Newmarket Colonel* (1649), pp. 4-11; *Papers from the Armie* (outubro de 1647).

(45) W. C. Abbott (ed.), *Writings and Speeches of Oliver Cromwell* (Yale U. P., 1937-47), I, p. 507; Wolfe, p. 46.

(46) *H. and D.*, pp. 301, 384.

(47) Gardiner, *op. cit.*, III, pp. 363, 370; Woodhouse, p. 15. Quanto a Bray, ver adiante, pp. 81-84.

(48) *The Grand Plea of Lieutenant-Colonel John Lilburne* (1647), p. 19.

(49) White, *The Copy of a Letter*, pp. 7, 11-12; Gardiner, *op. cit.*, IV, pp. 302-3; Woodhouse. p. 174.

(50) Woodhouse, pp. 452-55: Brailsford, *op. cit.*, pp. 288-89; *Papers from the Armie* (outubro de 1647).

(51) Gardiner, *op. cit.*, IV, pp. 16-17.

(52) Woodhouse, pp. 442, 454.

(53) R. L., *The Justice of the Army against Evil-Doers Vindicated* (1649), pp. 1-4.

(54) Whitelocke, *op. cit.*, p. 280. Ver adiante, pp. 82-84, 133, 275-77, no tocante a Eyres, Everard e Thompson. William Thompson tivera problemas devido a uma briga numa taverna, em setembro de 1647, mas bem pode ser que isso não passasse de pretexto para pô-lo na cadeia. Os soldados de seu regimento continuaram a apoiá-lo ainda depois da reunião de Ware (R. L., *op. cit.*, pp. 7-9).

(55) Lilburne, *The Juglers Discovered* (*1° de outubro de* 1647).

(56) [Wildman], *Putney Projects* (1647), p. 27; *Letter from the Agitators of the Five Regiments of Horse* (28 de outubro de 1647); *Letter from the Agitators of the Army* (11 de novembro de 1647); Woodhouse, p. 452.

(57) Brailsford, *op. cit.*, pp. 342-43; Underdown, *op. cit.*, pp. 268, 298.

(58) Underdown,op. cit., pp. 118-19; Abbott, *op. cit.*, I, p. 698.

(59) [Anônimo], *A Modest Narrative of Intelligence* (5 a 12 de maio de 1649). Para os anos 1659-60 veja-se adiante, pp. 330-31.

(60) Woodhouse, p. 438.

(61) Rushworth, *op. cit.*, VII, pp. 944-45.

(62) Firth, *Essays Historical and Literary*, p. 130.

(63) T. Collier, *A Vindication of the Army Remonstrance* (s. d., talvez 1649), sig. A 2, p. 26; W. Erbery, *The Lord of Hosts: or*, *God guarding the Camp of the* Sants (1653), in *The Testimony of William Erbery* (1658), pp. 25-42.

(64) Wolfe, pp. 237, 276.

(65) Walker, *History of Independency*, I, p. 140.

Capítulo 5 — O NORTE E O OESTE

(1) Ver meus artigos "Puritans and 'the dark corners of the land'", *TRHS*, 1963, pp. 77-102; "Propagating the Gospel", in *Historical Essays*, *1600-1750*, ed. H. E. Bell e R. L. Ollard(1963), pp. 35-59; *S. and P.*, pp. 186-89, 202.

(2) Lord Brooke, *A Discourse opening the Nature of that Episcopacie which is exercised in England* (1641), in Haller, *Tracts on Liberty*, II, p. 151.

(3) Baxter, *The Holy Commonwealth*, p. 90.

(4) *The Testimony of William Erbery*, p. 126; cf. pp. 135-37, 140; T. Rees, *History of Protestant Nonconformity in Wales* (2ª edição, 1883), p. 67.

(5) B. R. White, "The Organization of the Particular Baptists, 1646-1660", *Journal of Ecclesiastical History*, XVII, pp. 210-12.

(6) Burrough, *Works*, p. 11; cf. sig.e3,e a epígrafe deste capítulo; cf., ainda, G. Fox, *Mans Corning up from the North* (1653).

(7) [Anônimo], *A Brief Narrative of the Irreligion of the Northern Quakers* (1653); E. Pagitt, *Heresiography* (5ª edição, 1654), p. 136.

(8) P. Hobson, *Fourteen Queries* (1655), prefácio; *Fenstanton Records*, p. 352.

(9) *Mr Peters Last Report of the English Warres* (1646), p. 13; Rees, *Protestam Nonconformity in Wales*, pp. 90-93; cf. D. Mathew, "Wales and England in the early 17th century", *Trans. Hon. Soc. of Cymrodorion*, 1955, p. 38.

(10) G. Fox, *The Short Journal* (Cambridge U. P., 1921), p. 42; M. Coate, *Cornwall in the Great Civil War* (Oxford U. P., 1933), pp. 347-48; Braithwaite, pp. 206-10, 232-40, 385; E. B. Underhill (ed.), *The Records of the Church meeting in Broadmead, Bristol, 1640-1687* (*Hunserd* Knollys Soc, 1847), pp. 515-17.

(11) R. Marchant, *The Church under the Law* (Cambridge U. P., 1969), caps. 2 e 4, pp. 195-203,230.

(12) [F. Cheynell], *An Account Given to the Parliament*, p. 34.

(13) Edwards, *Gangraena* (1646), I, pp. 123, 125, 216; II, p. 122; III, pp. 41, 52-53; Underdown, *op. cit.*, p. 14; cf. meu artigo "Propagating the Gospel", p. 55, e também acima, pp. 65-66, deste livro.

(14) H. Palmer, *The Duty and Honour of Church Restorers* (1646), pp. 42-47.

(15) *Mercurius Politicus*, 23 (7 a 14 de novembro de 1650), pp. 331-32. Devo esta referência a I. McCalman; cf. R. Howell, *Newcastle upon Tyne and the Puritan Revolution* (Oxford U. P., 1967), pp. 218-22.

(16) C. Walker, *History of Independency*, segunda parte, p. 156.

(17) K. H. D. Haley, *The First Earl of Shaftesbury* (Oxford U. P., 1968), p. 97,

(18) Stone, "The Educational Revolution", *P. and P.*, 28, p. 47.

(19) W. Notestein, *English Folk* (1938), p. 275.

(20) Dickens, *Lollards and Protestants in the Diocese of York*, *passim*; Thomson, *The Later Lollards*, *passim*; H. Barbour, *The Quakers in Puritan England* (Yale U. P., 1964), p. 86. Ver ainda as pp. 42-43, 63 deste livro.

(21) Ver adiante, pp. 94-96.

(22) J. F. Chanter, *The Life and Times of Martin Blake* (1910), p. 52.

(23) Clarendon, *History of the Rebellion*, II, pp. 461, 464, 470-72; III, pp. 80, 129-30; V, p. 472.

(24) *P. and R.*, pp. 21-23, 207-8; C. Hill e E. Dell (eds.), *The Good Old Cause* (1949), pp. 239, 249-54, 278-79.

(25) I. Tullie, *A Narrative of the Siege of Carlisle*, in *Carlisle Tracts*, ed. S. Jefferson (1840), pp. 1-3.

(26) Dell, *Several Sermons*, p. 79.

(27) R. C. Richardson, *Puritanism in North-western England: a Regional Study of the Diocese of Chester to 1642* (1972), *passim*.

(28) O professor Underdown comenta a extraordinária incidência do radicalismo político junto aos deputados de Yorkshire, Durham e Northumberland ao Longo Parlamento (op. *cit*., pp. 228-29).

(29) Thirsk, *Agrarian History*, pp. 757-60, 789; "17th century agriculture and social change", pp. 170-76; meu livro *Reformation to Industrial Revolution*, p. 138.

(30) B. G. Blackwood, "The Lancashire Cavaliers and their Tenants", *Transactions of the Historical Soc. of Lancashire and Cheshire*, vol 117; "Agrarian Unrest and the Early Lancashire Quakers", *Journal of the Friends' Historical Soc*, LI, pp. 72-76. Muito me ajudou a oportunidade que tive de ler a tese de

B. G. Blackwood, defendida em Oxford e intitulada *Social and Religious Aspects of the History of Laneashire, 1635-1655*.

(31) *The Moderou*, 22 a 29 de maio de 1649; *CSPD, 1649-50*, p. 385. Devo a primeira referência à tese citada de B. G. Blackwood.

(32) G. Fox, *Journal* (1902), I, p. 301.

(33) White, "The Organization of the Particular Baptists, 1646-1660", pp. 209-13; cf. C. E. Whiting, *Siudies in English Puritanism from the. Restoration to the Revolution* (1931), pp. 98, 117, 255.

(34) B. Capp, *The Fifth Monarchy Men: a Study in Seventeenth-Centvry Millenarianism* (1972), pp. 76-77, 79, 206-7.

(35) Ver meu artigo "Propagating the Gospel", p. 56; Howell, *Newcastle upon Tyne*, pp. 245-47; *VCH, Cumberland*, II, pp. 94-95.

(36) Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 155.

(37) S. Rutherford, *A Survey of the Spiritual Antichrist* (1648). p. 194. Quanto a Saltmarsh, consulte se, de A. L. Morton, *The World of the Ranters*, pp. 45-69.

(38) R. C. Bald, *John Donne* (Oxford U. P., 1970), p. 22.

(39) *10ER*, p. 65.

(40) C. Webster, "Henry Power's Experimental Philosophy", *Ambix*, XV, pp. 157-59; "Richard Towneley, the Towneley Group and Seventeenth-Century Science", *Transactions of the Historical Soc. of Laneashire and Cheshire*, vol. 118, pp. 51-76. Seria preciso mencionar, uma vez mais, o nome de John Webster.

(41) Charles Hobday recorda-me, porém, que também existiu a Irmandade de Plymouth (Plymouth Brethren).

(42) R. Marchant, *The Puritans and the Church Courts in the Diocese of York* (1960), pp. 40-41, 46.

(43) *Ibid.*, pp. 40-41, 127-28. Em 1654 Webster dedicou seu *Examen Academiarum* a Lambert. Para o que diz respeito a Webster ver acima, p. 73, e adiante, pp. 96, 198.

(44) *Op. cit.*, p. *91*.

(45) W. S. Weeks, *Clitheroe in the Seventeenth Century* (Clitheroe, s. d., talvez 1928), p. 176.

(46) R. H. Tawney e E. Power (eds.), *Tudor Economic Documents* (1953), I, pp. 81-84.

(47) Marchant, *op. cit.*, p. 47; Thomas Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quakertums* (Giessen, 1920), pp. 24-30.

(48) Sippell, *op. cit.*, pp. 50-55.

(49) "Autobiography of Thomas Shepard", *Publications of the Colonial Soc. of Massachusetts*, XXVII (1927-30), pp. 362-63.

(50) G. F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946), pp. 178-80.

(51) Pagitt, *Heresiography* (1654), p. 87. Para uma definição dos Decretos Eternos ver adiante, pp. 175-76.

(52) Ver adiante, p. 215.

(53) Sippell, *op. cit.*, p. 49; G. F. Nuttall (ed.), *Early Quaker Letters from the Swarthmore MSS. to 1660* (fac-símile, 1952), p. 229.

(54) R. Brearley, *Poems*, p. 94, in *A Bundle of Soul convincing ... and Comforting Truths* (1677).

(55) R. M. Jones, *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth* (Harvard U. P., 1932), p. 79. Ver acima, p. 72, quanto ao apoio que o Parlamento obteve nessa região.

Capítulo 6 — UMA NAÇÃO DE PROFETAS

(1) A. Evans, *The Bloudy Vision of John Farley* (1653), p. 39.

(2) A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (1970), pp. 201-6, 244-52; *The Family Life of Ralph Josselin* (Cambridge U. P., 1970), pp. 176-77, 193; Thomas, *op. cit.*, esp. pp. 638-40. Ver adiante, p. 329.

(3) *IOER*, p. 149.

(4) Aubrey, *Brief Lives*, I, p. 27.

(5) Thomas, *op. cit.*, esp. cap. 9.

(6) S. Clarke, *Lives of Thirty-two English Divines* (1677), p. 76.

(7) C. H. Josten (ed.), *Elias Ashmole*, *1617-1692* (Oxford U. P., 1966), I, pp. 21-22.

(8) H. F. Fletcher, *The Intellectual Development of John Milton* (Illinois U. P.), II (1961), p. 557; H. Rusche, *"Merlini Anglici:* Astrology and Propaganda from 1644 to 1651", *EHR*, LXXX, pp. 322-33.

(9) Thomas, *op. cit.*, pp. 294, 343.

(10) Ver o cap. 10 deste livro.

(11) T. Fuller, *Church History of Great Britain* (1655), II, p. 396; J. Hacket, *Scrinia Reservata* (1692), II, p. 226.

(12) P. Toon (ed.), *Puritans*, *the Millenium and the Future of Israel* (Cambridge, 1970), p. 111.'

(13) W. Lilly, *A Collection of Ancient and Modem Prophecies* (1645).

(14) Lilly, *Prophetical Merlin* (1644), p. 24; *Supernatural Sights and Apparitions* (1644), sig. Av, A 2.

(15) Rusche, *op. cit.*, pp. 325, 332.

(16) A. Evans, *The Voice of King Charls* (1655), p. 41.

(17) Lilly, *Supernatural Sights and Apparitions*, pp. 47-48; *A Prophecy of the White King*, p. 6; *The Starry Messenger* (1645), p. 23; *An Astrological Prediction of the Occurences in England* (1648), p. 17.

(18) Lilly, *Annus Tenebrosus* (1652), p. 40.

(19) J. Ridley, *John Knox* (Oxford U. P., 1968), pp. 409, 451, 519.

(20) Selden, *Table Talk* (1847), p. 185.

(21) Hobbes, *English Works*, VI, p. 399; cf. T. Sprat, *History of the Royal Society* (1667), pp. 364-65, que citaremos adiante, à p. 338.

(22) G. Leff, "The Mythology of a True Church", *Papers presented to the P. and P. Conference on Popular Religion*, julho de 1966, pp. 6-10.

(23) É o que sugere sir Francis Hubert, *Poems*, ed. B. Mellor (Hong Kong U. P., 1961), pp. 83-84.

(24) Cf. o *Edward 1* de Peele, no qual Llewellyn é enganado por uma profecia de maneira bastante análoga a essa (ed. A. Dyce, *Dramatic and Poetical Works of Robert Greene and George Peele*, 1861, p. 410).

(25) E. L. Eisenstein, "The Advent of Printing and the Problems of the Renaissance", *P. and P.*, 45, pp. 78-79.

(26) Ver meu livro *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution* (1970), p. 223.

(27) Ver meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, *passim*. Quanto a Hobbes, ver o apêndice 1 deste livro.

(28) Ver adiante, pp. 285-89.

(29) Macfarlane, *Josselin*, p. 24; cf. J. Bunyan, *Works*, ed. G. Offor (1860), III, p. 711; *Mercurius Politicus*, nº 34, 1656, p. 7366.

(30) A. Evans, *An Eccho to the Voice of Heaven* (1653), p. 17.

(31) W. Y. Tyndall, *John Bunyan*, *Mechanick Preacher* (Nova York, 1964), *passim*; A. Evans, *The Bloudy Vision of John Farley*, sig. A 8.

(32) Dell, *Several Sermons*, p. 144; cf. Dell, *Power from on High* (1645), p. 18. Devo esta referência a Charles Webster.

(33) A. Evans, *A Voice from Heaven to the Common-Wealth of England* (1652), pp. 27,33,45.

(34) Cf. adiante, pp. 352-54.

(35) W. Lamont, *Godly Rule* (1969), *passim*; *P. and R.*, p. 313; Ralegh, *History of the World* (1820), I, p. 204; W. Chillingworth, *Works* (Oxford U. P., 1838), III, p. 300; cf., igualmente, pp. 369-82.

(36) R. Baillie, *Letters and Journals* (1775), II, p. 156. Uma tradução de Joseph Mede (*The Key of the Revelation*) foi publicada em 1643, por ordem de um comitê da Câmara dos Comuns, com prefácio do presidente da Assembleia de Teólogos que se reunia em Westminster. A tradução foi feita por um deputado (ver meu *Antichrist in Seventeenth Century England*, p. 28).

(37) Milton, *Complete Prose Works* (edição Yale), I, p. 616.

(38) Ver meu *Antichrist in Seventeenth Century England*, *passim*.

(39) P. Toon, *op. cit.*, p. 218.

(40) J. Spittlehouse, *Rome Ruin'd by Whitehall* (1650), p. 339; A. Evans, *An Eccho to the Voice from Heaven* (s. d., talvez 1653), p. 115.

(41) Underhill, *Church meeting in Broadmead*, *Bristol*, p. 60.

(42) Macfarlane, *Josselin*, pp. 23-24, 185, 189-91; J. Tillinghast, *Generation-work*, parte III (1654), pp. 73, 156, 226-49. Tillinghast faleceu em 1655.

(43) Bunyan, *Works*, III, p. 722.

(44) Cit. por B. S. Capp, in Toon, *op. cit.*, p. 73; cf. também adiante, p. 135.

(45) Nuttall, *The Welsh Saints*, *1640-1660* (Cardiff, 1957), pp. 46, 70-71.

(46) Braithwaite, p. 147. Ver adiante, p. 240.

(47) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 153-54; 187-89; III, pp. 261-62, 267.

(48) Sir C. Petrie (ed.), *Letters of Charles I* (1935), pp. 200-6; G. Goodman, *The Court of King James* (1839), I, p. 421; H. Peter, *Good Work for a Good Magistrate* (1651), p. 11.

(49) Cf. Dell, *Several Sermons*, pp. 264-66, 273-74.

(50) S. Fisher, *Christianismus Redivivus* (1655), p. 201. A respeito de Fisher ver, adiante, o cap. 11.

(51) Dell, *op. cit.*, pp. 20, 26-27, 33-35, 60, 64.

(52) *Ibid*., p. 152. Não há de surpreender, nessas condições, que a Câmara dos Comuns não o ajudasse a imprimir o seu sermão — o que, porém, não o impediu de fazê-lo por conta própria.

(53) Cit. in John Forster, *Historical and Biographical Essays* (1858), I, p. 34.

(54) Lilburne, *Come out of her my people* (Amsterdam, 1639), p. 19.

(55) Ver, em especial, de W. K. Jordan, *History of Religious Toleration in England* (4 volumes, 1932-40); Woodhouse, Wolfe e Haller, *Liberty and Reformation in the Puritan Revolution* (Columbia U. P., 1955), *passim*.

(56) T. Case, *Spiritual Whordome discovered in a sermon before the House of Commons* (1647), p. 34.

(57) [Anônimo] *The Poore-Mans admonition unto all the Plain People of London*, cit. in D. W. Petegorsky, *Left-Wing Democracy in the English Civil War* (1640), p. 113.

(58) M. H. Lee (ed.), *Diaries and Letters of Philip Henry* (1882), p. 277.

(59) Sabine, pp. 445-46; cf. adiante, pp. 139-40.

(60) [Anônimo], *The Ancient Bounds*, *or Liberty of Conscience* (1645), in Woodhouse, p. 258.

(61) Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution* (Hanserd Knollys Soc, 1848), p. 46.

(62) Dell, *op*. *cit*., pp. 185, 246.

(63) Ver acima, pp. 45-49.

(64) [Anônimo], *The Spiritual Courts Epitomized* (1641), p. 1.

(65) Edwards, *Gangraena*, III, p. 173; *Portland MSS*. (HMC), III, p. 156.

(66) [Francis Cheynell], *An Account Given to the Parliament by the Ministers sent by them to Oxford* (1646, ou seja, 1647 no novo estilo), pp. 13, 18; J. G., *Independency Gods Verity* (1647), in Woodhouse, p. 186.

(67) [Walwyn], *The Vanitie of the Present Churches* (1649), in H. and D., pp. 257, 263-64; Lilburne, *Legal Fundamental Liberties* (1649), p. 39.

(68) Wolfe, pp. 140, 405, 408.

(69) E. Pagitt, *Heresiography* (1654), p. 146.

(70) Erbery, *Testimony*, pp. 42, 53, 90-91, 306-7. A última dessas teses já fora enunciada pelos grindletonianos — cf. acima, p. 95.

(71) Underdown, *op*. *cit*., p. 275.

(72) Jordan, *History of Religious Toleration in England*, IV, pp. 320-21, 330, 351, 360.

(73) J. F. Maclear, "Popular Anti-clericalism in the Puritan Revolution", *Journal of the History of Ideas*, XVI, p. 452.

(74) Burrough, *Works*, pp. 515-16.

(75) Baxter, *The Holy Commonwealth*, pp. 92-94, 226-29.

(76) J. Saltmarsh, *The Smoke in the Temple*(1646), sig. xx5.

(77) Winstanley, *The Breakind of the Day of God* (1648), p. 58.

(78) J. Spittlehouse, *The First Addresses* (1653), p. 13.

(79) J. Nayler, *The old Serpents Voice*, *or Antichrist discovered* (s. d., talvez 1656); cf. R[ichard] F[arnsworth], *An Easter-Reckoning: ... the difference of the Ministry of Christ and the Ministry of the world or of Antichrist* (1656), *passim*.

(80) J. Robinson, *The Peoples Plea for the Exercise of Prophecie* (1618), in *Works* (1851), III, pp. 290-98, 305-6, 325-35.

(81) J. Cotton, *The True Constitution of a Particular Visible Church Proved by Scripture* (1642), cit. in L. Ziff, *The Career of John Cotton* (Princeton U. P., 1962), p. 185. A referência a profecias recorda-nos aqueles exercícios praticados na Igreja isabelina que irritaram a rainha a tal ponto que ela acabou suspendendo de suas funções o próprio arcebispo Grindal. O que Isabel receava era a participação dos leigos nos ofícios religiosos. Só se pode dizer que ela foi muito sagaz em suas premonições!

(82) Dell, *op. cit.*, pp. 273-75.

(83) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 116-19, 126.

(84) Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth* (1876), pp. 296, 290.

(85) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 97-98. Os ranters também foram acusados de interromperem ofícios religiosos (*Mercurius Politicus*, nºs 245 e 246, 1654, pp. 5142, 5164).

(86) *Extracts from State Papers relating to Friends*, p. 41 — uma petição quacre de 1658. Ver adiante, nota 88.

(87) Fox, *Journal*, I, pp. 160, 184-85; Barclay, *Inner Life*, pp. 281-87.

(88) Trata-se do Ato do Parlamento referido na nota 86, acima. Habitualmente os quacres, acusados de fomentarem distúrbios, eram enquadrados nessa lei ou no Ato contra os Vadios, de 1656. Antes de 1660 não existia uma legislação dirigida especificamente contra eles (*State Papers relating to Friends*, p. 345).

Capítulo 7 — LEVELLERS E LEVELLERS AUTÊNTICOS

(1) Ver acima, pp. 38-39

(2) W. G. Hoskins, "Harvest Fluctuations and English Economic History, 1620-1759", *AHR*, XVI, pp. 15-31; cf. Underdown, *op. cit.*, pp. 90-97, 281-82.

(3) *VCH*, *York*, p. 172.

(4) Wolfe, pp. 71, 278.

(5) [Anônimo], *Salus Populi Solus Rex*, cit. in Brailsford, *op. cit.*, pp. 345-46; cf. Wildman, citado acima, p. 82.

(6) [Anônimo], *The Humble Representation of the Desires of the Soldiers and Officers of the Regiment of Horse for the Country of Northumberland*. Ver adiante, p. 128, mais sobre esse panfleto.

(7) Chamberlen, *The Poore Mans Advocate*, p. 2.

(8) Underdown, *op. cit.,p*. 281; Wolfe, p. 371.

(9) Sabine, pp. 627-40. Ver adiante, p. 127.

(10) Petegorsky, *op. cit.,p*. 160.

(11) E. Hockliffe (ed.), *Diary of the Rev. Ralph Josselin, 1616-1683* (Camden Soc. XV, 1908), p. 70.

(12) Ver adiante, pp. 209-13.

(13) Walker, *History of Independency*, parte II, pp. 152-53. Ver adiante, p. 192.

(14) Petegorsky, *op. cit.*, p. 172.

(15) Cf. *S. and P.*, p. 213.

(16) *The Kingdomes Faithfull and Impartiall Scout*, 20 a 27 de abril de 1649, cit. in Petegorsky, *op. cit.*, p. 164. Espinhos e urzes simbolizavam "a sabedoria e força da carne egoísta" (Sabine, p. 237), que o *Fire in the Bush* (A sarça ardente) de Winstanley deveria consumir.

(17) *Clarke Papers*, III, p. 211.

(18) MS. Harley 164 f. 96v. Devo esta referência à gentileza do professor C. M. Williams.

(19) W. Blith, *The English Improver Improved* (1652), sig. C 3; cf. *VCH*, *Surrey*, III, p. 467, e Sabine, p. 260.

(20) E. Arber, *An Introductory Sketch to the Martin Marprelate Controversy* (1895), pp. 81, 95; Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, p. 492. Quando a impressora teve que deixar Kingston, os impressores se retiraram para Fawsley, em Northamptonshire, a uns trinta quilômetros de Wellingborough; a respeito dessa localidade, ver adiante, pp. 133-34.

(21) Collinson, *op. cit.*, pp. 353, 389.

(22) D. Masson, *Life of John Milton*, I (1875), p. 150. Cf. acima, p. 38.

(23) *CSPD*, *1635*, p. xliv.

(24) H. Cary, *Memoriais of the Civil War*, I, p. 120; *Portland MSS*. (HMC), I, p. 480; Gardiner, *Great Civil War*, III, p. 350; Wolfe, p. 208; Abbott, *op. cit.*, I, pp. 496, 561.

(25) *Portland MSS.*, III, p. 201; C. H. Firth, *The House of Lords in the Civil War* (1910), p. 233.

(26) Barclay, *Inner Life*, p. 343; N. Penney (ed.), *The First Publishers of Truth* (1907), p. 167; J. Besse, *An Abstract of the Sufferings of... Quakers* (1733), I, pp. 252-54.

(27) Burrough, *Works*, p. 234.

(28) Sabine, p. 315; cf. adiante, às pp. 136-38.

(29) *A Modest Narrative*, 28 de abril de 1649, cit. in Abbott, *op. cit.*, II, p. 58. O jornalista que relatou o incidente pensava, erroneamente, que os diggers já tinham "deixado a sua nova colônia".

(30) W. Style, *Reports* (1658), pp. 166, 360; Sabine, pp. 20-21, 360, 432.

(31) L. Clarkson, *A General Charge* (1647). Ver adiante, às pp. 213-14.

(32) H. Denne, *The Levellers Designe Discovered* (1649), p. 8, cit. in R. Howell e D. E. Brewster, "Reconsidering the Levellers", *P. and P.*, 46, p. 69. Porém o comentário de Denne parece referir-se ao Exército de Novo Tipo e não aos levellers.

(33) Do historiador soviético M. A. Barg, *Movimentos Populares das Classes Inferiores na Revolução Burguesa Inglesa do Século XVII* (Moscou, 1967), em russo.

(34) Ver acima, pp. 79-82.

(35) E. Spenser, *The Fairie Queen*, livro II, canto 9, estrofe 13; livro IV, canto 1, estrofe 28; livro V, canto 2, estrofes 35-52; canto 11, estrofes 57-59; W. Shakespeare, *Coriolanus*, ato II, cena 3; *Henry VI*, segunda parte, ato IV, *passim*. Para maior documentação acerca da continuidade dessa tradição, veja-se meu artigo "The Many-Headed Monster", pp. 297-303.

(36) T. Cooper, *An Admonition to the People of England*, *1589*, ed. E. Arber(1895), p. 118; cf. pp. 144-45, 148, 159, 168-69.

(37) Edwards, *Gangraena*, I, p. 34; II, pp. 150-51; III, p. 16.

(38) P. Chamberlen, *A Voice in Rhama* (1647), pp. 49-59.

(39) J. A. F. Bekkers (ed.), *Correspondence of John Morris with Johannes de Laet* (Assen, 1970), pp. 122, 149; cf. acima, p. 73.

(40) W. K. Jordan, *Edward VI: the Young King* (1968), p. 433.

(41) Gardiner, *Great Civil War*, III, p. 370.

(42) [Anônimo], *Tyranipocrit Discovered* (Rotterdam, 1649), in *British Pamphleteers*, I, ed. G. Orwell e R. Reynolds (1948), pp. 84-86, 96, 108.

(43) A. Coppe, *A Fiery Flying Roll*, parte II (1649), in N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (1957), p. 372. A respeito de Coppe ver adiante, pp. 209-13.

(44) C. H. Firth, *Cromwell's Army* (1902), p. 408. Ver adiante, pp. 208-9, 304.

(45) K. V.-Thomas, *op. cit*., pp. 403, 407; cf. Brailsford, *op. cit*., pp. 239, 265, e meu "The Many-Headed Monster", p. 300:

(46) Fuller, *Church History of Britain* (1842), I, p. 451.

(47) Correspondência de Verney, cit. in A. M. Johnson, *Buckinghamshire 1640-1660: a study in County Politics* (dissertação de mestrado inédita, do País de Gales, 1965), pp. 16, 261-63; cf. *Memoirs of the Verney Family in the Seventeenth Century*, ed. F. P. e M. M. Verney (1892-99), III, p. 221.

(48) Sabine, p. 611.

(49) Ver acima, p. 119.

(50) Cit. in Petegorsky, *op. cit*., p. 139. Note-se a ordem: primeiro os soldados, depois os oficiais.

(51) Petegorsky, *op. cit*., pp. 165, 170.

(52) [Anônimo], *The King of Scots Declaration* (1649).

(53) [Anônimo], *The Discoverer* (1649), pp. 9-15.

(54) Lilburne, *A Whip for the Present House of Lords* (fevereiro de 1647, ou seja, 1648 no novo estilo); H. e D., p. 449, As Sociedades congregacionais de Londres, em 1647, bem como John Cook e Henry Parker no ano seguinte, sentiram-se obrigadas a virem a público afirmar que nada tinham a ver com as teorias comunistas (*A Declaration by Congregational Societies in and about the City of London*, novembro de 1647; Petegorsky, *op. cit*., p. 150).

(55) Wolfe, p. 288.

(56) Cit. in Petegorsky, *op. cit*., pp. 161-62.

(57) Wolfe, pp. 194-95. Em outubro de 1647, *The Case of the Armie* defendia que fossem devolvidos "ao antigo uso público e postos a serviço dos pobres ... todos os antigos direitos e doações pertencentes aos pobres, hoje desviados de sua serventia e utilizados para outros fins, como é o caso dos comunais que foram cercados, dos asilos de mendicância, etc." (H. e D., p. 113); essa reivindicação foi reiterada por John Coates, "atualmente servindo na Marinha", em *A Glasse of Truth* (1649), p. 27.

(58) *A Petition from the Agitators of Colonel Richs Regiment* (1648), p. 5.

(59) H. e D., pp. 302-3; Wolfe, p. 178.

(60) H. e D., p. 374; Haller, *Tracts on Liberty*, II, p. 275; cf. p. 230. Overton talvez se referisse à anônima *Short History of the Anabaptists of High and Low Germany* (1642), que fazia a afirmação, estatisticamente improvável, de que "não houve uma só mulher maior de 14 anos que não tenha sido violada" durante a comuna de Münster (p. 25). Walwyn certamente tinha lido essa história (Haller, *op. cit*., III, p. 100).

(61) *The Moderate*, 41, 17 a 24 de abril de 1649, pp. 409, 416-21, 424, cit. in I. Frank, *The Beginnings of the English Newspaper*, *1620-1660* (Harvard U. P., 1961), p. 179; Howell e Brewster, *op. cit*., pp. 75-86.

(62) R. W. Blencowe (ed.), *Sydney Papers* (1825), pp. 78, 94.

(63) Isto foi sugerido por Don M. Wolfe, em seu livro *Milton in the Puritan Revolution* (Nova York, 1941), p. 324.

(64) Sabine, pp. 282, 348, 393, 434.

(65) Brailsford, *op. cit*., pp. 355-56; *CSPD*, *1649-50*, p. 385.

(66) [Anônimo], *The Discoverer* (1649), pp. 9-15.

(67) Ver adiante, pp. 134-36.

(68) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford U. P., 1962), pp. 154-59. Os críticos dessa obra afirmaram que o professor Macpherson apresenta os levellers como se estes constituíssem um bloco absolutamente monolítico. A interpretação de M. A. Barg talvez permita reconciliar essas duas posições.

(69) J. D. Hughes, "The Drainage Disputes in the Isle of Axholme", *The Lincolnshire Historian*, II, pp. 13-34.

(70) Abbott, *op. cit*., III, pp. 184, 435-36.

(71) *The unanimous declaration of Colonel Scroops and Comissary-General Iretons Regiments* (1649).

(72) N. Homes, *A Sermon Preached Before ... Thomas Foote* (1650), p. 32; cf. adiante, pp. 236-37.

(73) W. Hartley, *The Prerogative Passing Bell* (1651), pp. 9-10.

(74) Blith, *The English Improver Improved*, sig. C 3.

(75) J. Harrington, *Works* (1737), p. 166; cf. pp. 264-65, 502.

(76) R. Crab, *The English Hermit* (1655), in *Harleian Miscellany* (1744-46), IV, p. 462. Ver também mais adiante p. 259.

(77) Winstanley, *Englands Spirit Unfoulded* (1650), ed. G. E. Aylmer, in *P. and P.*, 40, pp. 3-15. Não consta de Sabine — cf. adiante, p. 325.

(78) Orwell e Reynolds, *op. cit*., p. 56.

(79) Sabine fala em Cox Hill, oito quilômetros a noroeste de Dover; porém, se houvesse uma comunidade digger no condado de Kent, seria de se esperar que ela se instalasse no Weald [bosque] ou em sua periferia. Uma possibilidade é Cox Heath, perto de Linton, na estrada que vai de Maidstone para o Weald. Cox Heath só teve suas terras comunais cercadas no século XIX; nelas se jogava críquete, em 1646. Outra possibilidade é Cock Hill, entre Maidstone e Chatham, perto de um grupo brownista radical que vivia em Boxley, e lugar conhecido por seus ladrões e caçadores furtivos. (Devo ao sr. e à sra. Peter Clark esta sugestão.) Talvez seja até o caso de perguntarmos se a localização de Cox Hall em Kent não se deveria a um erro de imprensa ou a uma distração do autor, substituindo Essex por Kent; no condado de Essex havia um afamado centro radical, Coggeshall, cujo nome freqüentemente era grafado como Cox Hall no século XVII. A referência a Cox Hall, Kent, que encontramos no panfleto de Iver pode haver sido copiada da alusão de Winstanley a Cox Hall, em *An Appeale to all Englishmen* (Sabine, p. 411). O argumento mais sólido em favor de Kent está no panfleto mencionado adiante, pp. 134-35, porém não se pode dizer que ele seja conclusivo.

(80) Thomas, "Another Digger Broadside", *P. and P.*, 40, p. 59. Walter Blith já havia assinalado que as terras comunais de Dunstable deviam ser saneadas e tratadas (*The English Improver*, 1649, pp. 90-91).

(81) Strype, *Life of Whitgift* (Oxford U. P., 1822), II, p. 11; S. Palmer, *The Nonconformists' Memorial* (1775), II, p. 235; A. G. Mathews, *Calamy Revised* (Oxford U. P., 1934), pp. 11-12.

(82) Edwards, *Gangraena*, I, p. 215; II, p. 173; [Ryves], *Angliae Ruina*, pp. 51-57.

(83) Sabine, pp. 649-51; *CSPD*, *1650*, p. 106.

(84) W. Deusbury, *The Discovery of the great enmity of the Serpent against the seed of the Woman* (1655), pp. 9-10; *True Prophecie of the Mighty Day of the Lord* (1655); *First Publishers of Truth*, pp. 194, 197-99; *Sufferings of the Quakers*, I, pp. 176-79, 186-87, 190-91; Fox, *Journal*, I, p. 250; Barclay, *Inner Life*, p. 313; Braithwaite, p. 174.

(85) Joan Wake (ed.), *Northamptonshire Quarter Sessions Records*, *1630 and 1657-8* (Northamptonshire Record Soc, 1924), p. 136; *Sufferings of the Quakers*, I, pp. 446-48; cf. adiante, pp. 225, 235-36.

(86) D. G. C. Allan, "The Rising in the West, 1628-1631", *Economic History Review*, segunda série, V, pp. 82, 84; *CSPD*, *1650*, p. 218; J. Smyth, *A Description of the Hundred of Berkely* (1785), p. 328. Mas é preciso notar que nesse último texto o autor, Smyth, evocava nostalgicamente os bons tempos da servidão (*ibid*., p. 43).

(87) K. V. Thomas, "Another Digger Broadside".

(88) Ver acima, p. 127.

(89) V. F. Snow, *Essex the Rebel* (Nebraska U. P., 1970), p. 198; J. M. Patrick, "William Covell and the troubles at Enfield in 1659; a sequei to the Digger movement", *University of Toronto Quarterly*, XIV (1944-45), pp. 45-57. O coronel Joyce era um dos que pretendiam comprar terras em Enfield. Ver adiante, pp. 329-30.

(90) Fox, *Journal*, II, p. 396 e *passim*.

(91) Sabine, pp. 440-41; Petegorsky, *op. cit*., p. 163. Dunstable e Wycombe (que eles também visitaram) eram paróquias nas quais os Feoffees for Impropriations haviam adquirido o direito de nomear o sacerdote para o benefício; o pastor que eles indicaram para Dunstable posteriormente imigrou para a Nova Inglaterra (I. M. Calder, *Activities of the Puritan Faction of the Church of England*, *1625-1633*, 1957, esp. pp. 45, 47, 56). [Os Feoffees foram um grupo de membros puritanos da Igreja Anglicana que, na virada dos anos 1620 para os 30, cotizaram-se para comprar de fidalgos rurais o direito de indicar os pastores titulares de várias paróquias, visando a proteger ministros puritanos perseguidos e também a aumentar a difusão de sua palavra; foram reprimidos, porém, pela direção conservadora da Igreja Anglicana, então em mãos do arcebispo Laud. (N. T.)]

(92) Acerca de Colnbrook, ver Thomas, "Another Digger Broadside", pp. 59-60. Em setembro de 1647 o leveller William Thompson, que mais tarde seria morto nas cercanias de Wellingborough, teve problemas em Colnbrook (ver acima, pp. 46, 81-82. A vinculação com Harrow deve-se a uma anedota que Morrison Davidson atribuía ao reverendo Thomas Hancock, dessa localidade, cujo "profundo conhecimento das coisas da República" também foi elogiado por Berens. Narra ele, então, que em 1652 Winstanley "saiu de Harrow-on-the-Hill e chegou até

Nottingham, onde foi preso pelos mirmidões da 'lei e da ordem', e desapareceu" (M. Davidson, *The Wisdom of Winstanley*, 1904, p. 25; L. H. Berens, *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth*, 1906, p. 148). Essa história, porém, cabe melhor no verão de 1650 do que no de 1652. Hancock, um socialista laudiano (cf. seu livro *The Puritans and the Tithes*, 1905), pode haver consultado fontes hoje desaparecidas. O que ele diz é confirmado pela existência de uma colônia digger em Nottinghamshire, bem como pela alegação de que Winstanley invadiu a paróquia de Fenny Drayton (onde nasceu George Fox) mais ou menos na mesma época, travando longas discussões com o pastor local, Nathaniel Stephens (Stephens, *A Plaine and Easie Calculation of... the Name of the Beast*, 1656, pp. 267-71; *Dictionary of National Biography*, verbete Stephens). Stephens afirma que o seu panfleto já estava "terminado havia vários anos" (p. 295).

(93) *Fenstanton Records*, p. 269. O nome Warboys dá a entender que se tratava de um distrito florestal. Warboys conhecera famosos casos de feitiçaria em 1593. A respeito de Foster ver mais adiante, pp. 221-22.

(94) *Fenstanton Records*, p. v; P. Hardacre, "Gerrard Winstanley in 1650", *Huntington Library Quarterly*, XXII, pp. 345-49. Lady Eleanor, uma personalidade excêntrica que afirmava ser uma profetisa, merece maior consideração do que lhe podemos dar aqui. Ver T. Spencer, "The History of an Unfortunate Lady", *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, X, pp. 43-59, e mais adiante, p.270.

(95) *The Perfect Diurnall*, 1º a 8 de abril de 1650, cit. in Tindall, *John Bunvan, Mechanick Preacher*, p. 255: *Fenstanton Records*, pp. 269-71. Quanto aos pentamonarquistas, veja-se acima, pp. 107-10.

(96) W. S. Hudson, "Gerrard Winstanley and the Early Quakers", *Church History*, XII, pp. 191-94.

(97) Sabine, pp. 200, 304, 356; Thomas, "Another Digger Broadside", p. 58.

(98) Sabine, pp. 408, 414; Hoskins, "Harvest Fluctuations in English Economic History, 1620-1759", p. 29.

(99) R. Coster, *A Mite Cast into the Common Treasury* (1649), in Sabine, p. 657.

(100) Sabine, pp. 307-8, 322-23; cf. p. 420. Ver acima, pp. 69-70.

(101) *Ibid*., pp. 414, 507; cf. E. G., *Wast Lands Improvement* (s. d., talvez 1653), pp. 1-7.

(102) Sabine, pp. 190, 194, 262. Quanto a visões, ver adiante, p. 282.

(103) Thomas, "Another Digger Broadside", p. 58; Thirsk, "Seventeenth century agriculture and economic change", p. 166.

(104) E. Kerridge, *The Agricultural Revolution* (1967), caps. 7 e 8.

(105) Sabine, pp. 428, 558.

(106) *Ibid*., pp. *433*, 272-74.

(107) *Ibid*., pp. 363, 557-58, 560.

(108) *Lee*, *A Vindication of regulated Enclousure*, pp. 27-28; cf. acima, p. 112.

(109) Sabine, pp. 390-91, 454, 471.

(110) *Ibid*., pp. 251-52, 269.

(111) *Ibid*., pp. 321, 519-20, 288.

(112) *Ibid*., pp. 303, 390. A propósito do Jugo Normando, ver *P. and R*., pp. 50-122.

(113) Sabine, pp. 357, 381-82; cf. pp. 484-86.

(114) *Ibid*., pp. 573-74.

(115) *Ibid.,p*. 292; cf. p. 259, e ver adiante, p. 151.

(116) Sabine, pp. 316, 519-20, 595-96; cf. 191-92, bem como a epígrafe deste capítulo.

(117) E. Dell, "Gerrard Winstanley and the Diggers", *The Modern Quarterly*, IV, pp. 138-39.

(118) Sabine, pp. 282, 512; cf. Walwyn, na citação que se encontra adiante, pp. 262-64.

(119) Sabine, pp. 283, 471-72, 512, 380, 197.

(120) *Ibid*., pp. 515, 527, 535-39, 562, 571-76.

(121) *Ibid*., pp. 539-40, 552-53, 572-73.

(122) Ver adiante, pp. 227,305.

(123) Sabine, pp. 553-54, 591-99. O estupro acarretaria pena de morte por privar uma pessoa da liberdade de seu corpo.

(124) *Ibid*., pp. 193, 197-98, 432.

(125) *Ibid*., pp. 515, 552.

(126) *Ibid*., pp. 536-42, 556-57, 599.

(127) *Ibid*., pp. 578-79, 526; cf. a crítica dirigida contra as oligarquias municipais em *Light Shining in Buckinghamshire* (*ibid*., p. 620).

(128) Sabine, pp. 564, 571, 580, 595.

(129) *Ibid*., pp. 541, 548-49; cf. pp. 190-91, 194-96, 261-62, 423.

(130) Walwyn também era favorável a uma educação politécnica (H. e D., p. 336).

(131) Sabine, pp. 576-80.

(132) *Ibid*., pp. 570-71. Esse ponto já foi observado por Margaret James no seu erudito e sensível livro *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution*, p. 305.

(133) Sabine, p. 473.

(134) *Ibid.,p*. 333.

(135) In Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 372.

(136) Sabine, pp. 262, 253-54.

(137) *Ibid*., pp. 152, 157, 169, 186-87, 243, 260, 290, 534.

(138) Winstanley, *The Saints Paradice* (s. d., talvez 1648), sig. B, E; pp. 54-57.

(139) Winstanley, *Several Pieces gathered into one Volume* (1650), Introdução; encontra-se em Manchester, na Free Reference Library.

(140) Sabine, pp. 164-71, 451; cf. pp. 112, 130-32, 251, 445-46, 508-9.

(141) *Ibid*., pp. 224-25.

(142) B. Espinosa, *Ética*, parte V, proposição XXIV, cit. in S. Hampshire, *Spinoza* (edição Penguin), p. 169; cf. adiante, pp. 393-94.

(143) Thomas Tymme, dedicatória de sua tradução da obra de J. Duchesne, *The Practice of Chymicall and Hermeticall Physicke* (1605), cit. in A. G. Debus, *The English Paracelsus* (1965), pp. 88-90; cf. mais adiante, pp. 278-82.

(144) Pierre Lefranc, *Sir Walter Ralegh*, *Ecrivain* (Paris, 1968), pp. 462-64.

(145) Sabine, pp. 544, 331.

(146) *Ibid*., pp. 409, 569.

(147) *Ibid*., pp. 107-8; cf. *The Saints Paradice*, sig. A-B e p. 55; Sabine, p. 456.

(148) *Ibid*., p. *496*.

(149) *Ibid*., pp. 105,219-20.

(150) *Ibid*., p. 168; cf. pp. 383, 476.

(151) *Ibid*., pp. 222,496.

(152) *Ibid*., p. 332; cf. pp. 137, 197, 327, 437, e K. V. Thomas, "Another Digger Broadside", p. 61: "o Deus que adoram é a cobiça, o Deus deste mundo". Este é um argumento para supormos ou que Winstanley ajudou a escrever esse panfleto, ou que este foi redigido por alguém intimamente associado a ele; cf. a referência, na mesma página, a Caim.

(153) Sabine, pp. 385, 532. Aqui Winstanley está claramente falando do Deus do Velho Testamento; cf. p. 569.

(154) Sabine, p. 434. Cf. L. Clarkson, *A Single Eye* (1650), sig. A lv.

(155) *Ibid*., pp. 567-69, 471. Ver adiante, p. 184.

(156) *Ibid*.,*p*. 565; cf. R. O[verton], *Man Wholly Mortal* (2ª edição, 1655), pp. 23-24.

(157) Perkins, *Works* (1617-18), III, p. 392; H. Clapham, *Errour on the Right Hand* (*1608*), p.*46*.

(158) Salmon, *Anti-Christ in Man* (1647), p. 27.

(159) [Coppe], *Some Sweet Sips of some Spiritual Wine* (1649), pp. 10-11 e *passim*; cf. Richard Coppin, cit. adiante, p. 220.

(160) W. E., *The Mad Mans Plea* (1653), p. 1; Bauthumley, cit. adiante, p.219.

(161) J. Canne, *Truth with Time* (1656), sig. B 3.

(162) G. F. Nuttall, *James Nayler: a Fresh Approach* (*Journal of the Friends' Historical Soc*., suplemento nº 26), pp. 14-15.

(163) Sabine, p. 210; cf. Walwyn, in H. e D., p. 298. A crença de que existiu um mundo antes de Adão foi atribuída aos familistas do tempo de Isabel por John Rogers (*The Displaying of the Family of Love*, 1578), e a Thomas Hariot, protegido de Ralegh, por Thomas Nashe (*Works*, ed. R. B. McKerrow, I, p. 171).

(164) Ver adiante, pp. 252-60.

(165) Sabine, pp. 462, 116, 128-29, 204; cf. p. 536.

(166) *Ibid*., p. 480.

(167) *Ibid*., pp. 113-17, 173, 215; cf. *The Saints Paradice*, pp. 21, 82-83.

(168) Sabine, pp. 229-31, 234-35; cf. pp. 463, 484.

(169) *Ibid*., pp. 184, 260.

(170) *Ibid*., pp. 262, 161-64, 264; cf. adiante, p. 153.

(171) *Ibid*., pp. 203, 210-18; cf. pp. 446, 457; *The Saints Paradice*, pp. 90-97, 126-34.

(172) *Ibid*., pp. 176, 120, 457-59; cf. p. 251.

(173) *Ibid*., pp. 480-81, 176.

(174) *Ibid*., p. 259; cf. acima, pp. 140-41.

(175) Sabine, pp. 288-89; cf. pp. 253, 256, 323, 425, 490, 673-75.

(176) Thomas, "Another Digger Broadside", p. 61.

(177) Sabine, pp. 149, 173, 176-79, 569; cf. p. 189, 206, 228, 480. Winstanley não insiste em que na Bíblia Jacó chantageia seu irmão mais velho para que este lhe venda o direito de primogenitura por um prato de lentilhas.

(178) *Certain Queries Presented by Many Christian People* (1649), in Woodhouse, p. 244.

(179) Coppe, *The Fiery Flying Roll*, parte I, pp. 1-5.

(180) Fox, *The Lambs Officer* (1659), p. 19.

(181) Bunyan, *Works*, II, p. 445; cf. Morton, *op. cit.*, p. 139, que sagazmente vincula Coppe e Bunyan. Quanto a Jacó e Esaú, ver igualmente G. Smith, *Englands Pressures, Or, The Peoples Complaint* (1645), pp. 4-5; R. Coppin, *Divine Teachings*, parte II (1653), p. 52; W. Sprigge, *A Modest Plea for an Equal Commonwealth* (1659), p. 54; a respeito de Caim e Abel, ver sir H. Vane, *The Retired Mans Meditations* (1655), p. 173.

(182) J. Thirsk, "Younger Sons in the Seventeenth Century", *History*, LIV, pp. 358-77.

(183) D. Veall, *The Popular Movement for Law Reform in England*, 1640-1660(Oxford U.P., 1970), pp. 217-19; Thirsk, "Younger Sons", pp. 369-71; Covell, *A Declaration unto the Parliament* (1659), p. 17; [Anônimo], A Door of Hope (1661).

(184) R. T. Vann, "Quakerism and the Social Structure in the Interreg-num",P. *and P.*, 43, p. 91.

(185) Bunyan, *Works*, I, pp. 22-24, 34-35; II, pp. 442-52; cf. J. Lindsay, *John Bunyan* (1937), cap. 9, e A. L. Morton, "The World of Jonatan Swift", *Marxism To-Day*, dezembro de 1967, p. 369 — comentando o que Swift conta dos camponeses irlandeses que se vendiam.

(186) Sabine, p. 530. Ver adiante, pp. 160-63.

(187) O professor Morton encontrou a doutrina do Evangelho Eterno nos escritos de Crisp, Saltmarsh, Collier e Coppe (*The Matter of Britain*, 1966, p. 103). Podemos acrescentar Henry Denne (Edwards, *Grangraena*, I, p. 23), John Warr (*Administrations Civil and Spiritual*, 1648, pp. 23, 42, ver adiante, pp. 264-67), o major-general Harrison (C. H. Simpkinson, *Thomas Harrison*, 1905, p. 132), William Dell (*Several Sermons*, pp. 26-27), Isaac Penington (*Works*, 3ª edição, 1784, III, pp. 494-500) e George Fox (*The Lambs Officer*, 1659, p. 13). Thomas Edwards identificava o Evangelho Eterno com a doutrina da salvação eterna (*Gangraena*, I, p. 22); cf. William Blake, *The Everlasting Gospel*, e mais adiante, pp. 370-72.

(188) Sabine, pp. 100, 105, 122, 162-63, 169, 198, 453, 458. "A luz eu considero ser aquele espírito puro dentro do homem a que chamamos de Razão, que discute a correção das coisas e sobre elas medita, a que chamamos de consciência" (*Light Shining in Buckinghamshire*, in Sabine, p. 611, retomando o que diz Winstanley em *Truth Lifting up its Head*). Essa definição pode ser aproximada da ideia de que Deus terminará por abdicar (ver W. Empson, *Milton's God*, 1961, pp. 130-46).

(189) Sabine, pp. 385, 203; cf. pp. 248, 270, 334, 383.

(190) *Ibid.*, pp. 230, 297; cf. p. 457.

(191) *Ibid.*, pp.385, 395, 472; cf. pp. 613, 631, 636-37. Ver meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 116-18.

(192) Sabine, pp. 458-59, 452; cf. pp. 454, 468, 477-78.

(193) *Ibid.*, p. 165; cf. p. 251.

(194) *Ibid.*, pp. 455, 485-86; cf. adiante, pp. 379-80, bem como apêndice 1.
(195) Sabine, pp. 169-70, 227, 145. O grifo é meu.
(196) Firth(ed.), *Clarke Papers*, II, p. 224.

Capítulo 8 — PECADO E INFERNO

(1) E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, trad. ingl. O. Wyon (1931), vol. I, p. 234; vol. II, p. 922.

(2) Ver pp. 176-78, mais adiante.

(3) R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (edição Penguin), p. 109. [Há tradução brasileira desse livro, *A Religião e o Surgimento* (sic) *do Capitalismo*, São Paulo, Perspectiva. (N. T.)]

(4) T. Hooker, *The Application of Redemption* (1659), p. 557. Trata-se de texto escrito antes de 1647.

(5) J. Marlowe, *The Puritan Tradition in English Life* (1956), pp. 130-31. Essa observação foi primeiro feita por Marx (cf. seus *Selected Essays*, na tradução inglesa de H. J. Stenning, 1926, p. 27).

(6) Cf. *The Reformation of the Ecclesiastical Laws*, ed. E. Cardwell (Oxford U. P., 1850), pp. 11, 14-16, 328.

(7) *Selections from the Table Talk of Martin Luther*, trad. inglesa do capitão Henry Bell (1892), pp. 136-37.

(8) J. Calvino, *The Institutes of the Christian Religion*, trad. inglesa de H. Beveridge (1949), vol. I, p. 178.

(9) Perkins, *Works*, vol. III, p. 698.

(10) Calvino, *Institutes*, vol. II, p. 667.

(11) Richard Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity* (edição Everyman), vol. I, p. 188.

(12) [H. Parker], *Observations upon some of his majesties late Answers and Expresses*, in Haller, *Tracts on Liberty*, vol. II, p. 179.

(13) *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. Peter Laslett(Oxford, 1949), pp. 289-91.

(14) J. Rushworth, *Trial of Strafford* (1680), p. 662. O grifo é meu.

(15) Sir John Davies, "Nosce Teipsum", in *Silver Poets of the Sixteenth Century*, ed. G. Bullitt (edição Everyman), pp. 368-69.

(16) Perry Miller, *The New England Mind: the seventeenth century* (Nova York, 1939),,pp. 401-8.

(17) T. Goodwin, *Works* (Edimburgo, 1861-63), vol. II, pp. 130-33; A. Burgesse, *The Doctrine of Original Sin* (1659), pp. 2, 38-39, 46, 165.

(18) Erbery, *Testimony*, p. 25; cf. Milton, na citação mais adiante, pp. 382-83.

(19) W. Crashaw, *A Sermon preached in London* (1610), sig. F. 2.

(20) T. Hooker, *The Soules Prepared for Christ* (1632), p. 70.

(21) Perkins, *Works*, vol. II, p. 44. Mas ver, para a tese oposta, a p. 537 do vol. II. Consultar igualmente V. Kiernan, "Puritans and the Poor", *P. and P.*, nº 3, pp. 45-53.

(22) J. Downame, *Christian Warfare* (1604), p. 120.

(23) *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds D'Ewes*, ed. por J. O. Halliwell em 1845, vol. II, p. 278.

(24) T. Goodwin, *Works*, vol. II, p. 29; cf. pp. 49-50, acima.

(25) Ver mais adiante os caps. 9 e 15. A este respeito muito devo às observações do professor A. L. Morton; cf. *S. and P.*, p. 474, e as referências que ali constam.

(26) G. Burnet, *History of the Reformation* (1825), vol. III, p. 46.

(27) Milton, *Complete Prose Works* (ed. Yale), vol. II, p. 28.

(28) Chapman, *Comedies and Tragedies* (1873), vol. II, p. 39.

(29) *Bath MSS.* (HMC), vol. II, pp. 52-53; cf. pp. 173 e 178-79 mais adiante. Os versos citados são, na verdade, da tragédia *Selimus*, atribuída a Robert Greene. Devo essa precisão à gentileza do sr. Charles Hobday.

(30) Sabine, p. 381; cf. pp. 253-62, 452, 489-94.

(31) *Ibid.*, pp. 156-59, 190-99, 305, 323, 423-24, 464, 491, 530; cf. também p.276.

(32) *IOER*, pp. 89-91, 200.

(33) *Selections from the Works of J. A. Comenius* (Praga, 1964, na edição, de I. A. Poldauf), pp. 98-99; Comenius, *Naturall Philosophie Reformed by Divine Light* (1651), sig. a 6, A 2v. Ver, mais adiante, pp. 279, 289.

(34) *Op. cit.*, p. 4. Esse panfleto anônimo foi atribuído a Henry Marten, a Richard Overton e a John Lilburne.

(35) Lilburne, *The Free-mans Freedom Vindicated* (1646), pp. 11-12.

(36) Wolfe, p. 282.

(37) Underdown, *op. cit.*, p. 178.

(38) H. e D.,p. 231.

(39) Woodhouse, p. 161.

(40) Ver acima, pp. 94-97.

(41) Edwards, *Gangraena*, vol. I, p. 23.

(42) Haller, *Tracts on Liberty*, vol. II, p. 322; cf. H. e D., p. 361.

(43) Winstanley, *The Mysterie of God* (1648), pp. 17, 35-36, 56-58; *The Breaking of the Day of God*, p. 35. Ver adiante, p. 181.

(44) Coppin, *Divine Teachings* (1653), parte II, pp. 50-51 — obra que teve sua primeira edição em 1649; *Truths Testimony* (1655), pp. 21 e 31. Ver adiante, pp. 219-21. Lawrence Clarkson igualmente pregou a salvação universal — ver adiante, pp. 213-16.

(45) In Orwell e Reynolds, *op. cit.*, *passim*, esp. p. 82.

(46) H. e D.,p. 175.

(47) *Harleian Miscellany*, vol. VII, pp. 213-21; J. Owen, *Works* (1850-53), vol. XII, pp. 3 e 164; H. J. McLachlan, *Socinianism in Seventeenth Century England* (Oxford U. P., 1951), cap. 10.

(48) Clarkson, *The Lost Sheep Found*, *passim*; [Anônimo], *The Routing of the Ranters* (1650), p. 2. Ver adiante, pp. 168-69.

(49) R. Crab, *Dagons-Downfall* (1657), p. 12.

(50) Fox, *Journal*, vol. I, pp. 28 e 34.

(51) Citado in Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Harvard U. P., 1956), p. 116.

(52) Rushworth, *Historical Collections*, vol. V, p. 345.

(53) Ver adiante, pp. 175-76.

(54) [Anônimo], *Sine Qua Non* (1647), p. 2, citado in G. Huehns, *Antinomianism in English History* (1951), p. 80.

(55) H. eD.,p. 312.

(56) G. Goodman, *The Two Great Mysteries of Christian Religion* (1653), p. 90.

(57) *The Perfect Weekly Account*, 18 a 25 de julho de 1649, p. 582; Petegorsky, *op. cit.*, p. 172.

(58) T. Fuller, *Church History of Britain* (1655), vol. 11, pp. 65-66.

(59) Baxter, *The Holy Commonwealth*, p. 92.

(60) Denne, *Grace*, *Mercy and Peace* (1645), in *Fenstanton Records*, p. 398.

(61) Citado in G. F. Nuttall, *The Welsh Saints*. *1640-1660*, p. 59, Em 1654, Nayler referiu-se aos pregadores que falavam em favor do pecado (G. F. e J. N., *Several Papers*, 1654, p. 25). Dois anos depois, Alexander Parker aplicou tal expressão a Vavasor Powell (*A Testimony of God*, citado in Nuttall, *loc. cit.*); a fórmula depois se tornou corriqueira.

(62) S. Fisher, *The Testimony of Truth Exalted* (1679), p. 650.

(63) Fox, *Epistles* (1662), § 222, citado in R. B. Schlatter, *The Social Ideas of Religious Leaders* (Oxford U. P., 1940), p. 242.

(64) Bunyan, *Works*, vol. II, p. 150.

(65) W. Prynne, *Anti-Arminianism* (1630), pp. 72-75, in Woodhouse, pp. 232-33.

(66) D. P. Walker, *The Decline of Hell* (Chicago U. P., 1964), p. 59; K. V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 472, 479, 491-503.

(67) H. Bullinger, *Decades* (Parker Society, 1849-1852), vol. IV, p. 187.

(68) Citado in A. C. Underwood, *A History of the English Baptists* (1947), p. 134.

(69) L. Babb, *The Elizabethan Malady* (Michigan, 1951), esp. pp. 51-52; H. C. White, *English Devotional Literature*, *1600-1640* (University of Wisconsin Studies in Language and Literature, vol. 29, 1931), pp. 54-55; K. V. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 474-75, 521; R. Burton, *Anatomy of Melancholy*, *passim*.

(70) Ver acima pp. 95-96.

(71) W. Orme, *Remarkable Passages in the Life of William Kiffin* (1823), pp. 10-11.

(72) E. Rogers, *Life and Opinions of a Fifth Monarchy Man* (1867), pp. 13-20.

(73) J. Saltmarsh, *Free Grace* (10ª edição, de 1709), pp. 47-48; a primeira edição data de 1645.

(74) H. Jessey, *The Exceeding Riches of Grace Adorned by the Spirit of Grace* (1647), p. 27.

(75) [Anônimo], *Pseudochristus* (1650), p. 6. Quanto a Franklin, ver adiante, p. 303.

(76) I. Pennington, *A Voice out of the Thick Darkness* (1650), pp. 19-20; L. V. Hodgkin, *Gulielma: Wife of William Penn* (1947), p. 32.

(77) [A. Trapnel], *The Cry of a Stone* (1654), pp. 8-10.

(78) Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 358; J. Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God* (1650), pp. 46-48.

(79) J. T. Wilkinson (ed.), *Richard Baxter and Margaret Charlton* (1928), p. 128; *Reliquiae Baxterianae*, vol. I, pp. 21-22.

(80) G. I. Wade, *Thomas Traherne* (Princeton U. P., 1944), pp. 43-46.

(81) W. Deusbury, *The Discovery of the great enmity of the Serpent against the seed of the Woman* (1655), pp. 17-18; Burrough, *Works*, pp. 14-15, 49; cf. Jane Turner, *Choice Experiences* (1653), pp. 27-29.

(82) *A Short History of the Life of John Crook*, in Theodor Sippell, *Werdendes Quäkertum* (Stuttgart, 1937), p. 238.

(83) D. H. Fleming (ed.), *Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston* (Scottish History Society, 1911-40), vol. II, pp. 259-60.

(84) E. S. Morgan (ed.), *The Diary of Michael Wigglesworth*, *1653-1657* (Nova York, 1965), pp. 49, 54, 59.

(85) *The Weekly Inteltigencer*, 18 de março de 1652, citado in Jordan, *op. cit.*, vol. IV, p. 256.

(86) H. e D., pp. 298-99.

(87) Winstanley, *The Saints Paradice*, pp. 32-34.

(88) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 521; J. Stearne, *A Confirmation and Discovery of Witch Craft* (1648), p. 59.

(89) E. Rogers, *op. cit.*, p. 19.

(90) T. Goodwin, *Works*, vol. III, pp. 315-40; vol. IV, p. 208; vol. VI, pp. 157, 385-89.

(91) Orwell e Reynolds, *op. cit.*, p. 89.

(92) Sabine. pp. 567-70.

(93) Hobbes, *English Works*, vol. VI, pp. 195-96.

(94) L. Muggleton, *The Acts of the Witnesses* (1764), pp. 18, 24-36; cf. também p. 62. Obra editada, pela primeira vez, em 1699. Cf. *The Journal of Richard Norwood*, ed. W. F. Craven e W. B. Hayward (Nova York, 1956), p. 64.

(95) Richard Harvey, *A Theological Discourse of the Lamb of God* (1590). Devo essa referência ao professor D. B. Quinn.

(96) Bunyan, *Works*, vol. I, pp. 8-9, 13-19, 22-26, 34-35; vol. III, p. 715; cf. pp. 646, 681, 711.

(97) Fox, *Journal*, vol. I, pp. 4, 22, 26; Braithwaite, p. 45.

(98) G. C. Coulton, *Fourscore Years* (Cambridge U. P., 1945), p. 340.

(99) Strype, *Annals*, vol. II, parte i, p. 563; J[ohn] R[ogers], *The Displaying of an horrible secte* (1578), sig. K.

(100) Sir J. E. Neale, *Elizabeth I and her Parliaments*, *1584-1601* (1957), p. 70.

(101) Lefranc, *Sir Walter Ralegh*, p. 381.

(102) Marlowe também teria afirmado que Moisés não passava de um farsante (*Willobie His Avisa*, *1594*, org. de G. B. Harrison, 1926, p. 210); cf. também Giovanni, na peça de John Ford, *'Tis Pity She's a Whore* (É pena que ela seja uma puta, publicada em 1633), para quem o céu ou o inferno não passavam de sonho — ato V, cena 5.

(103) Edwards, *Gangraena*, vol. I, pp. 27, 35, 116-19, 218; vol. II, pp. 8, 50-51; vol. III, pp. 10, 26, 35-38, 110.

(104) *IOER*, pp. 50-51.

(105) Edwards, *Gangraena*, vol. II, p. 163, vol. III, p. 251. "Traseiro" fui eu que inseri no lugar em que Edwards deixa, timidamente, um espaço vazio.

(106) [Anônimo], *A Discovery of the Most Dangerous and Damnable Tenets that have been spread within this few yeeres* (1647) — texto impresso numa única folha.

(107) J. Boehme, *Six Theosophic Points* (1620; Ann Arbor Paperback, 1958), p. 98; R. M. Jones, *Mysticism and Democracy*, p. 135.

(108) Ver adiante, pp. 194 e 223; Lilly, *Astrological Predictions* (1654), p. 25; *Astrological Judgments ... for the Year 1655*, sig. B 7.

(109) *Reliquiae Baxterianae*, vol. I, p. 77.

(110) *Original Letters and Papers of State Addressed to Oliver Cromwell*, ed. J. Nickolls (1743), p. 99. William Blake mais tarde falará de Boehme com entusiasmo (*Poetry and Prose*, edição Nonesuch, p. 201).

(11) *Walwins Wiles*, in H. e D., pp. 296-97. O batista Samuel Richardson formulou a mesma questão em 1660 (*A Discourse of the Torments of Hell*).

(112) Winstanley, *The Mysterie of God*, p. 56; *The Breaking of the Day of God*, p. 110; *The Saints Paradice*, pp. 85-87, 97-98, 101-5; Sabine, pp. 216-19 e 523.

(113) D. P. Walker, *The Decline of Hell*, pp. 104-5; McLachlan, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, pp. 186 e 201-2; G. Foster, *The Sounding of the Last Trumpet* (1650), pp. 52-53; Reeve, *A Transcendent Spiritual Treatise* (1651), pp. 4-5, 38, 82-83; *The Form of an Excommunication made by Mr. Sidrach Sympson ... against Captain Robert Norwood* (1651), pp. 2-3; G. Burnet, *History of My Own Time* (Oxford U. P., 1897), vol. I, p. 285.

(114) Thomas Hobbes, *Leviathan* (edição Penguin), pp. 646 e 661.

(115) Ver, adiante, o cap. 9.

(116) J. Nayler, *Love to the Lost* (segunda edição, de 1656), p. 32.

(117) J. Owen, *Works*, vol. X, pp. 538-39; vol. XII, pp. 581-87.

(118) F. Osborne, *Advice to a Son* (1656), in *Miscellaneous Works* (1722), vol. I, pp. 98-99.

(119) Bunyan, *Works*, vol. II, p. 127; cf. meu *Reformation to Industrial Revolution*, pp. 43, 204-6.

(120) Walker, *Decline of Hell*, pp. 183, 262-63; cf. também acima, pp. 108-9.

(121) Winstanley, *The Mysterie of God*, *passim*; *The Saints Paradice*, pp. 133-34; Sabine, pp. 381 e 454. Ver acima, pp. 172-73. O universalismo teológico não teve maior importância no pensamento de Winstanley, depois de 1648 — ele já o tinha superado.

(122) Sabine, p. 290.

(123) Ver acima, pp. 177-79.

(124) Clarkson, *The Lost Sheep Found*, p. 32; cf. Humphrey Ellis, *Pseudochristus* (1650), p. 37: Henry Dixon, un dos "anjos exterminadores" que aceitaram William Franklin como sendo o Messias. Ver adiante o cap. 9.

(125) Sabine, pp. 114 e 117; cf. também pp. 215-17.

(126) Salmon, *Heights in Depths* (1651), pp. 37-38.

(127) Citado in D. Bush, *English Literature in the Earlier Seventeenth Century* (Oxford U. P., 2ª edição, 1962), p. 339.

(128) Citado in Underdowm, *op. cit.*, p. 330.
(129) T. Fuller, *The Holy State* (Cambridge U. P., 1831), pp. 257-63; *The Works of the ... Author of the Whole Duty of Man* (1704), vol. II, pp. 109-11.
(130) Citado in Buch, *op. cit.*, p. 339.
(131) Edward Stillingfleet, *Origines Sacrae* (1662), sig. Av; cf. b 2v.
(132) Burnet, *History of My Own Times* (Oxford University Press, 1823), vol IV, p. 378; cf. adiante, pp. 392-93.
(133) *Op. cit.*, vol. II, p. 169, e vol. I, p. 269.
(134) Johnston of Wariston, *Diary*, vol. III, p. 71.
(135) Haller, *Tracts on Liberty*, vol. II, pp. 288-91; H. e D., pp. 259-60.
(136) Sabine, p. 218.
(137) *Ibid.*, p. 568; cf. acima, pp. 148-49.
(138) Ver adiante o apêndice 2.
(139) *P. and R.*, pp. 93-96; *IOER*, pp. 181-85.
(140) Ver adiante, p. 344.

Capítulo 9 — SEEKERS E RANTERS

(1) Fuller, *Church History* (1655), IV, p. 53, bem como o prefácio de William Penn ao *Journal* de Fox (I, p. xxv).

(2) Devo esta informação ao dr. R. C. Richardson.
(3) John Etherington, *The Defence of John Etherington against Steven Denison* (1641), pp. 9-10. Etherington afirmava ter sido proibido de publicar o seu panfleto em anos anteriores; parece que ele o redigiu no final da década de 1620 ou no começo da de 30 (*ibid.*, pp. 46, 62).
(4) S. R. Gardiner, *Reports of Cases in the Courts of Star Chamber and High Commission* (Camden Soc., 1886), pp. 188-94.
(5) S. Rutherford, *A Survey of the Spiritual Antichrist* (1648), pp. 45, 194-227.
(6) Em 1641 foi publicado um livro de nome *Description of the Sect called the Familie of Love*, muito hostil aos familistas.
(7) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 270-71, 375; Muggleton, *Acts of the Witnesses*, p. 53. Ver adiante, pp. 280-81.
(8) *CSPD*, *1648-49*, p. 176. As palavras entre aspas são do dr. John Lambe, decano da corte de apelações da província (eclesiástica) de Cantuária e um dos mais ativos partidários do arcebispo Laud.
(9) Everard, *The Gospel Treasury Opened* (2ª edição, 1659), I, p. 221; II, pp. 103, 254, 340, sig. b. 3; cf. p. 457. A primeira edição é de 1653. Cf. ainda Haller, *The Rise of Puritanism* (Columbia U. P., 1938), pp. 207-12; *P. and R.*, p. 149.
(10) Everard, *Gospel Treasury*, I, sig. a.
(11) Ver acima, pp. 94-97.
(12) Erbery, *Testimony*, pp. 67-68.

(13) R. Sibbes, *Beames of Divine Light* (1639), pp. 231-33, cit. in C. H. e K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation* (Princeton U. P., 1961), p. 99.

(14) Sibbes, *Works* (Edimburgo, 1862-64), II, p. 311, VI, p. 458; cf. p. 558.

(15) Preston, *Life Eternal* (4ª edição, 1634), p. 34; cf. *P. and R.*, p. 272.

(16) R. Bolton, *Workes* (1631-41), IV, p. 25, cit. in George, *op. cit.*, pp. 99-100.

(17) T. Crisp, *Christ Alone Exalted in Seventeen Sermons* (1643), pp. 87, 156-59; cf. pp. 276-77; *Complete Works* (1832), I, pp. 122, 130-33, 224-26; cf. pp. 137, 178-79, II, pp. 137, 173-74, 267. A edição de 1646 de *Christ Alone Exalted* contém um prefácio do antinomista Henry Pinnell. Erbery elogiou Crisp (*Testimony*, p. 68); Clarkson também o lera e ouvira (*The Lost Sheep Found*, p. 9).

(18) Baillie, *Letters and Journals*, I, pp. 408, 437.

(19) Baillie, *A Dissuasive from the Errours of the Time* (2ª impressão, 1645-46), pp. 26, 167.

(20) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 19, 26, 35-36, 110-13, 213; II, pp. 2-3.

(21) J. Trapp, *Commentary on the New Testament* (Evansville, Indiana, Estados Unidos, 1958), p. 501. A primeira edição é de 1647.

(22) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 21, 116-19; II, p. 8; III, pp. 10, 26-27, 35-38, 88-92.

(23) [Anônimo], *A true and perfect Picture of our present Reformation* (1648), p. 13. Ideias dessa natureza não eram necessariamente de origem plebeia. Sob os dois primeiros reis Stuart, os poetas então em voga nos Inns of Court [escolas informais de direito, onde se hospedavam os estudantes (N. T.)] haviam constituído um verdadeiro culto ao adultério e à promiscuidade, identificando o casamento com o cercamento das terras e exprimindo nostalgia por uma Idade de Ouro perdida (John Carey, *The Ovidian Love Elegy in England*, tese inédita de doutorado, Oxford, 1960, esp. pp. 199, 376, 386-87, 419-21).

(24) D. Brunton e D. H. Pennington, *Members of the Long Parliament* (1954), pp. 15-16; G. E. Aylmer, *The King's Servants* (1961), pp. 393-94.

(25) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 121, 124 *e passim*; III, p. 99.

(26) *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 26; Dell, *Several Sermons*, p. 79.

(27) *A Short History of the Life of John Crook*, in Sippell, *Werdendes Quäkertum*, p. 238. A respeito de Lilburne consulte-se P. Gregg, *Free-Born John* (1961), p. 47.

(28) Barclay, *Inner Life*, p. 331; ver adiante, pp. 234-35.

(29) Ver adiante, p. 242.

(30) Walker, *History of Independency*, parte II, pp. 152-53. Ver acima, p. 120.

(31) R. Abbott, *The Young Mans Warning-piece*, sig. A 3v-4; cf. a conhecida passagem a respeito da corrupção dos jovens, em *The Continuation of the Life of Edward Earl of Clarendon* (1759), II, pp. 39-41.

(32) William Grigge, *The Quakers Jesus* (1658), p. 47.

(33) In Woodhouse, pp. 390-96.

(34) R. M. Jones, *Mysticism and Democracy in the English Commonwealth* (Harvard U. P., 1932), pp. 87-88; Edwards, *Gangraena*, I, pp. 81-82. Não tenho certeza de que Clement Writer possa ser corretamente descrito como um seeker.

(35) J. Salmon, *A rout, a rout* (1649), pp. 9-13; R. Coppin, *Truths Testimony* (1655), pp. 10-15; A. L. Morton, *The World of the Ranters*, pp. 116-19; Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 353; F. Freeman, *Light Vanquishing Darknesse* (1650), pp. 5-6. Clarkson depois se tornou muggletoniano. Coppin, por sua vez, negou ser ranter, porém é difícil encontrar termo que lhe convenha melhor do que esse.

(36) W. Deusbury, *The Discovery of the great enmity of the Serpent against the seed of Woman* (1655), *passim*; Francis Howgill, *The Inheritance of Jacob Discovered* (1655), *passim*; T. Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quäkertums* (Giessen, 1920), p. 47.

(37) C. Burrage, "The Restoration of Immersion by the English Anabaptists and Baptists (1640-1700)", *American Journal of Theology*, janeiro de 1912, esp. p. 76.

(38) Edwards, *Gangraena*, I, p. 128; Haller, *Tracts on Liberty*, III, p. 330.

(39) Burrage, *Early English Dissenters*, I, p. 367.

(40) Edwards, *Gangraena*, II, pp. 7-8.

(41) *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 87.

(42) [Anônimo], *A Publike Conference Betwixt the Six Presbyterian Ministers, And Some Independent Commanders, Held at Oxford* (1646), p. 3.

(43) Erbery, *Testimony*, p. 209.

(44) *Ibid.*, p. 333.

(45) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 77-78, 109-10, III, pp. 89-92, 250. John Webster, outro admirador de Boehme, confirma que Erbery "não reconhecia completamente a Trindade" (*Testimony*, p. 264; cf. pp. 278-79).

(46) [F. Cheynell?], *Truth Triumphing over Errour and Heresie* (1646, ou seja, 1647 no novo estilo), p. 5; Erbery, *Nor Truth nor Error* (1646, no novo estilo 1647), pp. 2, 4, 8, 16-17, 20-21; cf. *Testimony*, p. 22; [Cheynell], *An Account Given to the Parliament by the Ministers sent by them to Oxford* (1646, no novo estilo 1647), pp. 13, 18-20.

(47) Erbery, *Testimony*, pp. 24, 40, 207.

(48) [Cheynell], *An Account Given to the Parliament*, pp. 13, 22, 38, 50.

(49) Woodhouse, pp. 169-74; cf. o *Testimony* de Erbery, pp. 26, 333-34, e *An Account Given to the Parliament*, p. 35, acerca da tolerância defendida por Erbery para com os judeus e turcos — porém não em relação aos papistas.

(50) Erbery, *Testimony*, p. 205.

(51) *Ibid.*, pp. 25,30,40-42, 73.

(52) J. Nickolls (ed.), *Original Letters and Papers of State Addressed to Oliver Cromwell* (1743), pp. 88-89.

(53) Erbery, *Testimony*, pp. 75, 59.

(54) *Ibid.*, pp. 53, 90-91.

(55) Saltmarsh, *Sparkles of Glory* (1648), pp. 215-17.

(56) Erbery, *Testimony*, pp. 80, 231-33, 268-69, 336.

(57) *Ibid.,p*. 73.

(58) *Ibid.*, p. 100.

(59) *Ibid.*, pp. 87, 167, 171-79.

(60) *Ibid.*, pp. 52-53. Ver acima, p. 113.

(61) *Ibid.*, pp. 182-86; cf. pp. 232, 247-48.

(62) *Ibid.,p*. 191.
(63) *Ibid*., sig. (a)2, pp. 209-10.
(64) *Ibid*., pp. 260, 265.
(65) *Ibid*., pp. 232, 337-38.
(66) *Ibid*., p. 338.
(67) J. L., *A Small Mite in Memory of the late deceased ... Mr. William Erbery* (1654), página de rosto.
(68) Erbery, *Testimony*, pp. 47, 259.
(69) Christopher Fowler, *Daemonium Meridianum, Satan at Noon, or Antichristian Blasphemies* (1655), pp. 29, 132; cf. Erbery, *Nor Truth nor Error*, pp. 1-2.
(70) Erbery, *Testimony*, p. 312.
(71) *Ibid*., pp. 312-16, 331; cf. pp. 124, 176.
(72) *Ibid*., p. 176, citado neste livro acima, p. 197.
(73) *Ibid*., pp. 260, 266, 195-98, 275-76.
(74) [Anônimo], *Religions Enemies* (1641), p. 6. Atribuído a John Taylor "the Water-Poet" (o Poeta d'Água).
(75) Henry Wilkinson, *Miranda*, *Stupenda* (1646), p. 26.
(76) John Heydon, *A New Method of Rosie Crucian physick* (1658), p. 49; B. R. White (ed.), *Association Records of the Particular Baptists of England, Wales and Ireland to 1660*, primeira parte, *South Wales and the Midlands* (Baptist Historical Soc, 1971), p. 37; Nuttall (ed.), *Early Quaker Letters from Swarthmore MSS. to 1660*, pp. 258-59. Cf. V. Pearl, *London and the Outbreak of the Puritan Revolution* (Oxford U. P., 1961), pp. 233-34, quanto às reuniões políticas que tinham lugar nas tavernas.
(77) J. Eachard, *The Axe against Sin and Error* (1646), sig. (a)v. Em sua obra *Good Newes for all Christian Souldiers* (1645) ele assim respondera à questão se "um soldado fiel não deveria estar contente com o seu soldo": "Deveria, diz o soldado, se conseguir recebê-lo" (p. 31).
(78) Sabine, pp. 141-43; cf. Edwards, *Gangraena*, III, p. 25 (Giles Randall).
(79) Edwards, *Gangraena*, II, p. 146, III, p. 107; D. Underdown, *Somerset in the Civil War and Interregnum* (Newton Abbot, 1973), p. 146.
(80) H. Maurice, *An Impartial Account of Mr. John Mason of Water Stratford* (1695), p. 52.
(81) W. E. Minchinton (ed.), *The Growth of English Overseas Trade in the Seventeenth Century* (1969), p. 21. Sobre o tabaco, ver os poemas de Herrick intitulados "The Tobacconist" e "The Censure" (*Poetical Works*, ed. L. C. Martin, Oxford U. P., 1956, pp. 424-27).
(82) R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, p. 474.
(83) F. Freeman, *Light Vanquishing Darknesse* (1650). p. 3; cf. adiante, p. 202.
(84) Cit. in Masson, *Life of Milton*, III, p. 525.
(85) Muggleton, *Acts of the Witnesses*, pp. 56-57.
(86) Dell, *Several Sermons*, p. 607.
(87) [Anônimo], *Strange Newes from the Old-bayley* (1651), pp. 2-3.
(88) Clarkson, *The Lost Sheep Found*, pp. 28-29.
(89) E. Pagitt, *Heresiography* (5ª edição, 1654), p. 144.
(90) Freeman, *Light Vanquishing Darknesse*, p. 19.

(91) Bunyan, *Works*, II, pp. 182-83.

(92) Muggleton, *Acts of the Witnesses*, p. 5; *The Routing of the Ranters*, p. 4.

(93) Fox, *Journal*, I, pp. 85, 199, 212.

(94) Bunyan, *Works*, I, p. 85.

(95) Braithwaite, p. 85.

(96) Coppe, *A Fiery Flying Roll*, parte II, pp. 18-19.

(97) Devo esta observação à tese de bacharelado defendida em Oxford por J. F. McGregor, sobre o tema *The Ranters: A Study of the Free Spirit in English Sectarian Religion, 1648-1660*.

(98) [Anônimo], *The Ranters Ranting* (1650), p. 5.

(99) Coppe, *A Fiery Flying Roll*, parte I, cap. 2.

(100) *Leyborne-Popham MSS*. (HMC), p. 57; cf. acima, pp. 216-18.

(101) Bunyan, *Works*, III, p. 601; cf. Fox, *Journal*, I, pp. 47, 198.

(102) *S. and P*., pp. 405-6.

(103) J. Spedding, R. L. Ellis e D. D. Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon* (1870-74), VII, p. 185. A atribuição a Bacon é errônea.

(104) Cf. o que diz Trotski sobre a oposição dos bolchevistas, em nome da dignidade humana, ao hábito de "blasfemar [que caracteriza] senhores e escravos" (Isaac Deutscher, *The Prophet Unarmed*, 1959, pp. 165-66).

(105) Morton, *The World of the Ranters*, p. 90.

(106) Ver adiante, pp. 183-84; cf. [Anônimo], *All the Proceedings of the Sessions of the Peace holden at Westminster the 20th day of June, 1651*, pp. 3-9.

(107) S. S[heppard], *The Joviall Crew, or the Devill turned Ranter* (1651), prólogo.

(108) Robert Gel], *A Sermon touching God's Government of the World by Angels* (1650), pp. 39-40.

(109) H. E. Rollins (ed.), *Cavalier and Puritan* (New York U. P., 1923), pp. 320-24.

(110) Reeve, *A Transcendent Spiritual Treatise* (1711), Epístola a um quacre, p. 2; pp. 1, 5-6. A primeira edição é de 1651; cf. Muggleton, *Acts of the Witnesses*, pp. 53-57.

(111) Bunyan, *Works*, I, pp. 11, 25-26; III, p. 724; cf. I, pp. 49-50, 210, 217, 454; II, pp. 150, 182-83, 214, 664; III, pp. 383, 385, 724.

(112) S. Fisher, *Christianismus Redivivus* (1655), pp. 466-67, 482, 492, 513.

(113) Fox, *Journal*, I, p. 47.

(114) [Anônimo], *The Arraignment and Tryall, with a Declaration of the Ranters* (*1650*), p. 6.

(115) Pagitt, *Heresiography* (1654), pp. 143-44.

(116) *Reliquiae Baxterianae*, I, pp. 76-77.

(117) J. Holland, *The Smoke of the bottomles pit* (1650, ou, no novo estilo, 1651), p. 2; J. Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God* (1650), p. 4.

(118) Edward Hide, *A Wonder*, *yet no Wonder* (1651), pp. 35-41. Hide opunha-se aos ranters porém, na medida em que é possível conferir o que ele diz, parece apresentar as convicções deles com razoável honestidade.

(119) L. Muggleton, *The Acts of the Witnesses*, p. 56.

(120) Winstanley, *The Saints Paradice*, p. 123; cf. acima, p. 123, e adiante, p. 222.

(121) Coppe, *Some Sweet Sips of some Spirituall Wine*, p. 60 e *passim*; Salmon, *Heights in Depths*, pp. 37-38.

(122) S. Fisher, *Baby Baptism meer Babyism* (1653), pp. 511-12. A propósito de Fisher ver o cap. 11 deste livro.

(123) J. Holland, *op. cit.*, pp. 2-6; cf. R. Coppin, *Divine Teachings* (2ª edição, 1653), pp. 9-10.

(124) Cohn, *op. cit.*, p. 329. Ver adiante, p. 294.

(125) Cf. Fox, *Journal*, I, p. 231; II, p. 7.

(126) Peter Sterry, *A Discourse of the Freedom of the Will* (1675), p. 156.

(127) Clarkson, *The Lost Sheep Found*, p. 28; Holland, *loc. cit.*; cf. Coppin, *Truths Testimony*, p. 31.

(128) [Anna Trapnell], *The Cry of a Stone* (1654), pp. 8-10. Ver acima, p. 176.

(129) Hide, *op. cit.*, pp. 36-38.

(130) Clarkson, *A Single Eye*, in Cohn, *op. cit.*, pp. 350-53.

(131) Ver o relato que ele nos deixou da atitude muito tolerante expressa pelo presidente do Tribunal do Erário (Exchequer), Wilde, dos advogados (*serjeants*) Green e Glynne, e do juiz Hutton nos anos 1651-54 (*Truths Testimony*, pp. 31-71, 85-88). O major-general Kelsey foi muito mais severo, em 1655 (ver adiante, pp.220-21.

(132) W. Deusbury, *True Prophecy of the Mighty Day of the Lord* (1655), pp. 5-15: mostra os juízes Hale e Windham como muito simpáticos a ele.

(133) A. L. Morton, *The World of the Ranters*, p. 104.

(134) Devo esta informação à tese de McGregor.

(135) *Mercurius Politicus*, 23 de maio a 5 de junho de 1651. Devo esta referência, ainda, à tese de McGregor.

(136) Firth, *Cromwell's Army*, p. 408; cf. pp. 288-89, 400. Henry Dixon, discípulo de William Franklin, professava convicções semelhantes (H. Ellis, *Pseudochristus*, 1650, pp. 32, 37); cf. *The Arraignment and Tryall, with a Declaration of the Ranters*, p. 6; *Theauraujohn his Theous Ori* (1651), p. 35.

(137) *Mercurius Politicus*, 3 de julho de 1656, nº 316, pp. 7064-66.

(138) Ver adiante, pp. 211-12.

(139) Ver acima, p. 172.

(140) Ver *Reliquiae Baxterianae*, I, pp. 436-37.

(141) *Coppe*, *A Fiery Flying Roll*, I,pp. 1-5,11.

(142) *Ibid.*, I, pp. 1-5; Cohn, *op. cit.*, pp. 362-63.

(143) Cohn, *op. cit.*, p. 365.

(144) Coppe, *A Fiery Flying Roll*, parte II, pp. 18-19, 21; Cohn, *op. cit.*, pp. 368, 372.

(145) *Copps Return to the wayes of Truth* (1651), p. 4.

(146) *Ibid.*, pp. 8-9, 14,24-25.

(147) *Ibid.*, pp. 19-21.

(148) J. Tickell, *The Bottomles Pit Smoaking in Familisme* (1652), *passim*.

(149) Fox, *Journal*, I, p. 212.

(150) A. Coppe, *A Character of a true Christian* (1680), folha única.

(151) [Anônimo], *The Routing of the Ranters*, sig. A 2.

(152) Morton, *The World of the Ranters*, pp. 115-42.

(153) O primeiro texto que Clarkson publicou foi dedicado ao prefeito, vereadores e moradores de Preston (*Truth Released from Prison*, *to Its Former Libertie*, 1646), assim como Winstanley dedicara o seu primeiro escrito publicado aos seus amados conterrâneos de Lancashire (*The Mysterie of God*, 1648).

(154) Clarkson, *A General Charge*, pp. 10-14, 17-18, 27.

(155) Clarkson, *A Single Eye*, sig. A 1 verso, pp. 7-8, 13, 15-16; *The Lost Sheep Found*, p. 33.

(156) Clarkson, *A Single Eye*, pp. 8-12, 16.

(157) Martinho Lutero, *Thirty-Four Sermons* (trad. William Gace, 1747), p. 281; H. Haydn, *The Counter-Renaissance* (Nova York, 1950), p. 485.

(158) Calvino, *The Institutes of the Christian Religion*, II, pp. 135, 683.

(159) E. F. Rimbault (ed.), *The Miscellaneous Works ... of Sir Thomas Overbury* (1890), p. 102. Overbury morreu em 1613 e seus *Characters* foram publicados postumamente.

(160) Crisp, *Complete Works* (1832), I, pp. 224-26; cf. *Christ Alone Exalted* (1648), III, p. 326.

(161) R. Towne, *The Assertion of Grace* (s. d., talvez anterior a 1648), p. 73. Towne foi criticado por Samuel Rutherford, in *A Modest Survey of the Secrets of Antinomianism* (1648), p. 25.

(162) Cohn, *op. cit.*, pp. 345-46, 353; Morton, *op. cit.*, pp. 131, 135. Para ler o comedido e amistoso ceticismo de Winstanley acerca do "olho único" de Clarkson, ver Sabine, pp. 477-78, 485-86.

(163) Morton, *op. cit.*, pp. 98, 107, 133.

(164) Clarkson, *Look about you* (1659), pp. 92-93.

(165) Salmon, *Anti-Christ in Man*, sig. A 2v, pp. 10-16, 34.

(166) Cf. acima, p. 149, e adiante, pp. 254-60.

(167) Salmon, *op. cit.*, pp. 47-53, 58.

(168) Salmon, *A rout, a rout*, pp. 4-5, 15-16, 21.

(169) *Ibid.*, pp. 9-13. Ver adiante, pp. 219-20, mas cf. também Clarkson, *A Single Eye*, sig. A 1 verso.

(170) *A Perfect Diurnall*, 1º a 8 de abril de 1650, p. 175; Walter Rosewell, *The Serpents Subtilty Discovered* (1656), p. 1.

(171) *Leyborne-Popham MSS*. (HMC), p. 57.

(172) Salmon. *Heights in Depths and Depths in Heights*, prefácio, p. 7.

(173) *Ibid*., *o*. 28.

(174) R. S. Dunn, *Sugar and Slaves* (1973), p. 103. A informação de que Salmon emigrou para o Caribe devo à tese de McGregor.

(175) Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, pp. 4, 14.

(176) *Ibid*., pp. 33, 36, 39.

(177) *Ibid*., pp. 14. 28-31, 45-49, 52, 71-84. Ver adiante, pp. 256-57, e o apêndice 2.

(178) Morton, *op. cit*., pp. 96-97.

(179) Rosewell, *The Serpents Subtilty Discovered*, pp. 1, 16; Morton, *op. cit*., p.98.

(180) Coppin, *Divine Teachings* (2ª edição, 1653), pp. 8, 10; *Man's Righteousnesse Examined* (1652), pp. 9-11; cf. acima, p. 217.

(181) *Divine Teachings*, pp. 3, 8-9, 23-24, 75-76, 99-101, 107; *The Exaltation of All Things in Christ* (1649), pp. 1, 33-37, 46.

(182) John Osborne, *The World to Come ... also ... a Conference between him and Richard Coppin of Westwell* (1651), p. 68.

(183) Coppin, *A Blow at the Serpent* (1656), pp. 87-88; *A Man-Child Bom* (1654), p. 1; *The Exaltation of All Things*, pp. 17-18.

(184) Coppin, *Man 's Righteousnesse Examined*, pp. 9-10, 18; cf. *Saul Smitten for not Smiting Amalek* (1653), p. 18; cf. Coppe, cit. acima, p. 156.

(185) Coppin, *Truths Testimony* (1655), pp. 15, 20-21, 81; *A Blow at the Serpent*, p. 18. Por esse texto Coppin foi acusado de fazer o jogo dos católicos e jesuítas, mas não com o purgatório e sim por alegorizar as Escrituras e assim insinuar que elas não constituíam um guia seguro para o cristão (Rosewell, *The Serpents Subtilty Discovered*, p. 16).

(186) *A Blow at the Serpent*, p. 52.

(187) *Thurloe State Papers* (1742), IV, p. 486; Rosewell, *op. cit.*, sig. A 3, pp. 14-15; Morton, *op. cit.*, p. 98.

(188) Coppin, *Crux Christi* (1657), pp. 52, 57.

(189) Muggleton, *A True Interpretation of All the Chief Texts ... of the whole Book of the Revelation of St. John* (1665), p. 106.

(190) *Fenstanton Records*, p. 269.

(191) Foster, *The Sounding of the Last Trumpet* (1650), pp. 17-18, 42, 46, 50-52; cf. capitão Francis Freeman, *Light Vanquishing Darknesse* (1650), pp. 56-57.

(192) Foster, *The Pouring Forth of the Seventh and Last Viall* (1650), sig. A 3, pp. 7, 11-12, 15, 26, 64-66. Nos escritos de Foster parecem figurar várias reminiscências orais de Winstanley.

(193) *Ibid.*, sig. A 2, sig. a. Para o uso da palavra "semelhantes" (*fellowcreatures*) ver *The Arraignment and Tryall with a Declaration of the Ranters*, p. 6.

(194) J. Pordage, *Innocence appearing Through the dark Mists of Pretended Guilt* (*1655*), p. 25.

(195) *Ibid.*, pp. 2, 19, 24, 71, 102; Nuttall, *James Nayler*, p. 5; D. Hirst, "The Riddle of John Pordage", *Boehme Soc. Quarterly*, I, 6 (1953-54), p. 6.

(196) *P. and R.*, p. 316.

(197) Ver adiante, pp. 275-77.

(198) *Reliquiae Baxterianae*, I, pp. 77-78. Nuttall identifica esse homem como sendo Thomas Bromley (*James Nayler*, pp. 3-6).

(199) Christopher Fowler, *Daemonium Meridianum*, pp. 60-61; Pordage, *op. cit.*, p. 73.

(200) Fowler, *op. cit.*, pp. 32, 41, 53-55; Pordage, *op. cit.*, pp. 9, 11-12.

(201) T. Tani, *The Nations Right in Magna Charta discussed with the thing Called Parliament* (1650, ou, no novo estilo, 1651), p. 8. Ver adiante, p. 274.

(202) *Theaureaujohn his Theous Apokolipekal* (1651), pp. 5, 35; *Theauroiohn High Priest to the Jewes his Disputive challenge to the Universities of Oxford and Cambridge* (1651, ou, no novo estilo, 1652), p. 5.

(203) Style, *Reports*, p. 312; cf. acima, p. 180, *Theous Ori*, pp. 69-78; cf. *Thau Ram Tanjah* (1654) e *Theaureaujohn his Aurora* (1655), Epístola dedicatória.

(204) Arise Evans, *To the Most High and Mighty Prince Charles II ... An Epistle* (1660), p. 51; Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. cxxvi.

(205) *Theauroiohn ... his Disputive challenge*, p. 8.

(206) Muggleton, *A True Interpretation of the Eleventh Chapter of the Revelation of St. John* (1751), p. 180, sendo a primeira edição de 1662; *A True Interpretation of All the Chief Texts ... of the whole Book of the Revelation of St. John* (1665), p. 128; *The Acts of the Witnesses*, pp. 20-21, 44. Ver também *P. and R.*, pp. 84, 141-42, 316, e meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 115, 176.

(207) E. Stokes, Esq. *The Wiltshire Rant* (1652), esp. pp. 12-14, 47, 56; *VCH, Wiltshire*, III, p. 102; Pagitt, *Heresiography* (1654), p. 144.

(208) Stokes, *op. cit.*, pp. 4, 12-13, 21-22, 43, 53, 61, 66. Marlowe considerara Moisés como um feiticeiro (ver acima, p. 179). Ver também adiante, p. 274.

(209) Morton, *op. cit.*, p. 111.

(210) [T. Collier], *A Looking-Glasse for the Quakers*, p. 16; a propósito de Joshua Garment, discípulo de John Robins e "profeta do Deus Altíssimo", ver *The Hebrews Deliverance at hand*, de Garment (1651). Ver igualmente Nuttall, *Early Quaker Letters*, p. 150. *VCH*, *Wiltshire*, III, p. 102; A. R. Bayley, *The Great Civil War in Dorset* (Taunton, 1908), pp. 344-45; Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 126.

(211) Ver acima, pp. 133-34.

(212) B. H. Cunnington (ed.), *Records of the County of Wilts: being extracts from the Quarter Sessions Great Rolls of the Seventeenth Century* (Devizes, 1932), p.231.

(213) Muggleton, *The Neck of the Quakers Broken* (1663), pp. 66-67; ver acima, p. 216.

(214) Sabine, p. 441. Ver acima, p. 135.

(215) *Fenstanton Records*, pp. 2, 8, 33-34.

(216) *Ibid.*, pp. 73-79, 88-93.

(217) *Ibid.*, pp. 330-31.

(218) Sabine, p. 364.

(219) *Ibid.*, pp. 399-403; cf. *Englands Spirit Unfoulded*, ed. G. E. Aylmer, *P. and P.*, pp. 14-15.

(220) Sabine, pp. 526-27, 535-36, 539. Ver acima, pp. 142-43.

Capítulo 10 — RANTERS E QUACRES

(1) Pagitt, *Heresiography* (1654), pp. 135-36 (deveriam ser as páginas 137-38 — há um erro de numeração no original); [T. Collier], *A Looking-Glasse for the Quakers* (1657), p. 17; *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 77.

(2) Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 98.

(3) Braithwaite, *The Second Period of Quakerism* (1919), p. 250.

(4) Cf. Nuttall, *James Nayler*, *passim*.

(5) Fox, *Journal*, I, pp. 8, 34, 36; cf. p. 28; *Short Journal*, pp. 17, 32. Ver acima, pp. 107-9.

(6) Provavelmente estava visando os "Quacres Altivos": ver adiante, p. 248.

(7) Fox, *The Lambs Officer* (1659), pp. 3, 9-10 e *passim*.

(8) Fox, *Journal*, I, p. 168. Ver adiante, pp. 236-42, para os quacres e a política.

(9) Winstanley, *The Breaking of the Day of God*, sig. A 2v, p. 93; *The Saints Paradice*, p. 22.

(10) Burroughs, *Works*, p. 14.

(11) Fox, *Gospel-Truth Demonstrated* (1706), p. 6.

(12) A. H. Dodd(ed.), *History of Wrexham* (1957), p. 148.

(13) Braithwaite, pp. 122, 169; Fox, *Journal*, I, pp. 81-83, 98, 106, 111, 113, 138, 143, 168, 189-90, 195, 227.

(14) *Fox*, *Journal*, *I,passim* — a respeito de Hotham, Fell, Pearson, Robinson, Benson; cf. Underdown, *op. cit*., pp. 36-37, 317, 321.

(15) Fox, *Journal*, I, pp. 174, 178-79.

(16) Braithwaite, pp. 208-9.

(17) Burton, *Parliamentary Diary*, I, pp. 70, 96. Skippon, o principal opositor de Nayler nos quadros militares, havia sido considerado como o homem do Parlamento no Exército, isso em 1647.

(18) Cf. adiante, pp.236-37.

(19) [H. Stubbe], *Light Shining out of Darknes* (1659), p. 88.

(20) J. Hall (ed.), *Memoriais of the Civil War in Cheshire* (Lancashire and Cheshire Record Soc., 1889), pp. 229-30.

(21) Fox, *Journal*, I, p. 95; W. Penn, *Judas and the Jews* (1673), p. 31; cf. o panfleto inédito de Henry Marten, *Justice Would-bee that made himself a Ranter last week in opposition to those he calls Quakers* (ver o apêndice à tese inédita de doutorado do professor C. M. Williams, *The Political Career of Henry Marten*, *with special reference to the origins of republicanism in the Long Parliament*, defendida em Oxford). Ver adiante, pp. 250-51 e 358-59.

(22) [T. Collier], *A Looking-Glasse for the Quakers*, p. 7.

(23) Bunyan, *Works*, II, pp. 182-83; *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 77; cf. Pagitt, *Heresiography* (5ª edição, 1654), pp. 143-44.

(24) Bunyan, *Works*, I, p. 21, II, p. 664.

(25) Clarkson, *The Lost Sheep Found*, p. 33.

(26) Fox, *A Word from the Lord* (1654), p. 13; cf. John Audland, *The Innocent Delivered out of the Snare* (1658), pp. 13-14.

(27) Fox, *Journal*, I, pp. 87, 212; *Short Journal*, p. 8.

(28) A. E. Wallis, "Anthony Pearson (1626-1666)", *Journal of the Friends' Historical Soc*., LI, p. 85.

(29) James Parnell, *A Shield of the Truth* (1655), p. 39.

(30) J. Nayler, *Lave to the Lost* (2ª edição, 1656), p. 48.

(31) Burrough, *A Trumpet of the Lord Sounded out of Sion* (1656), pp. 26-28; *Works*, pp. 15, 108, 138, 279-80, 746.

(32) Fox, *Journal*, I, pp. 85, 195, 199-200, 230-31.

(33) Jonathan Clapham, *A Full Discovery and Confutation of the wicked and damnable Doctrines of the Quakers* (1656), p. 62.

(34) Stokes, *The Wiltshire Rant*, pp. 12-13, 61, 66; Bayley, *The Great Civil War in Dorset*, p. 344.

(35) Nuttall (ed.), *Early Quaker Letters from the Swarthmore MSS. to 1660*, p. 150.

(36) *The First Publishers of Truth*, p. 261.

(37) S. Fisher, *The Testimony of Truth Exalted*, pp. 91-92.

(38) William Jeffery, *The Deceived and deceiving Quakers discovered* (1656), pp. 29, 41,55.

(39) William Grigge, *The Quakers Jesus* (1658), pp. 51-52; Fox, *Journal*, I, pp. 69-70.

(40) Ver acima, p. 226.

(41) [Anônimo], *Folly and Madness made Manifest* (1659), pp. 1-3; Fox, *Journal*, II, p. 96; cf. Whiting, *Studies in English Puritanism*, p. 173.

(42) F. H., *A Brief Relation of the Irreligion of the Northern Quakers* (1653), p. 10. Os quacres também "sustentam que todas as coisas devem ser havidas em comum". O reverendo John Ward conta em suas memórias que vários levellers se tornaram quacres (*Diary*, ed. C. Severn, 1839, p. 141); cf. A. Parjer, *A Discovery of Satans Wiles* (1657), p. 39.

(43) Fuller, *History of the University of Cambridge* (*1840*), p. 680.

(44) Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 169; cf. pp. 24-25, 49, 128.

(45) *Fox*, *A Word from the Lord* (1654), p. 13.

(46) N. Homes, *A Sermon Preached Before the ... Lard Mayor* (1650), p. 32.

(47) Fisher, *The Testimony of Truth Exalted*, pp. 48-49.

(48) T. Comber, *Christianity no Enthusiasm* (1678), pp. 90-92, 181. Ver acima, p. 233.

(49) Os primeiros parágrafos desta parte devem muito às conversas que tive, a respeito dos quacres, com o professor W. A. Cole.

(50) Deusbury, *Discovery of the great Enmity of the Serpent* (1655), p. 16; fox, *Journal*, I, pp. 129, 256, 287; *An Account of the Convincement... of... Richard Davies* (1928), p. 30; *Sufferings of the Quakers*, I, pp. 273-74, 285, 310, 445, 490; I. Grubb, *Quakerism and Industry before 1800* (1930), p. 100; Brailsford, *op. cit*., p. 639; Barbour, *The Quakers in Puritan England*, p. 89; O. C. Watkins, *The Puritan Experience* (1972), p. 168.

(51) Fox, *Journal*, I, pp. 189, 409; *Short Journal*, p. 53; *Thurloe State Papers*, VI, p. 241; ed. C. H. Firth, *Scotland and the Protectorate* (Scottish History Soc, 1899), pp. 350-51; T. Wright e J. Rutty, *A History of... Quakers in Ireland* (1811), p. 105; *State Papers relating to Friends*, p. 116; [Anônimo], "George Watkinson of Scotton(d. 1670)'", *Journal of the Friends' Historical Soc*., L, p. 69.

(52) *Thurloe State Papers*, IV, pp. 508, 642; VI, p. 162; *Leyborne-Popham MSS*. (HMC), pp. 157, 168; Firth, *Scotland and the Protectorate*, pp. 362-63; Cole, "The Quakers and the English Revolution", *P. and P*., 10, pp. 46, 53; G. B. Burnet, *Quakers in Scotland* (1952), p. 141; R. Howell, *Newcastle upon Tyne and the Puritan Revolution*, p. 261; Barbour, *op. cit*., pp. 221-22.

(53) F. R. Harris, *Life of Edward Montagu* (1912), I, p. 175.

(54) M. R. Brailsford, *A Quaker from Cromwell's Army* (1917), pp. 23-25; Barbour, *op. cit*., pp. 192, 196; Braithwaite, p. 440; Nuttall, *The Holy Spirit*, pp. 131-32, 164.

(55) Cf. Fox, *Journal*, I, pp. 426, 448, 450.

(56) Ed. Nuttall, *Early Quaker Letters*, p. 273.

(57) Burrough, *Works*, pp. 537-40; Barbour, *op. cit*., 40.

(58) *Bath MSS*. (HMC), II, p. 134; ed. sir G. F. Warner, *Nicholas Papers* (Camden Soc.), IV(1920), p. 265; Barbour, *op. cit*., pp. 221-22; Braithwaite, p. 480; *Leyborne-Popham MSS*., p. 161; V. A. Rowe, *Sir Henry Vane the Younger* (1970), p. 223.

(59) Whiting, *Studies in English Puritanism*, p. 181.

(60) Cole, "The Quakers and the English Revolution", p. 42.

(61) *Leyborne-Popham MSS*. (HMC), p. 141; Burton, *Parliamentary Diary*, IV, pp. 357, 440-46; cf. Whiting, *op. cit*., p. 184; *State Papers relating to Friends*, pp. 6, 31-32; Fox, *Journal*, I, pp. 226-27.

(62) Cole, "The Quakers and the English Revolution", pp. 46-47; Barbour, *op. cit*., pp. 199-206.

(63) Brailsford, *op. cit*., pp. 639-41.

(64) Burrough, *A Trumpet of the Lord Sounded out of Sion* (1656), pp. 9-10; *Works*, pp. 671-73.

(65) *A Collection of Sundry Books*, *Epistles and Papers written by James Nayler* (1716), I, p. 187; Fox, *Several Papers Given Forth* (1660), pp. 1-18; *Journal*, I, pp. 290, 292; F. Howgill, *One Warming more* (1660), pp. 4-7, 10-12.

(66) F. G., *To the Council of Officers of the Armie[s*. d., possivelmente 1659]. Devo ao professor Cole a atribuição do texto a Fox; cf. G. P. Gooch, *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (Cambridge U. P., 1898), pp. 276-81.

(67) Thomas Aldam e outros quacres, *A Brief Discovery of a threefold estate of Antichrist* (1653), pp. 4-5; cf. pp. 7-8.

(68) Ed. J. Hall, *Memoriais of the Civil War em Cheshire*, p. 229.

(69) Burrough, *Works*, sig. c 2, pp. 157, 233.

(70) A. Pearson, *The Great Case of Tithes* (1732), pp. 60, 66. A primeira edição é de 1657.

(71) B. Nicholson, *A Blast from the Lord* (1653), cit. in J. F. Maclear, "Quakerism and the End of the Interregnum", *Church History*, XIX, p. 245.

(72) Burrough, *Works*, p. 500; *State Papers relating to Friends*, p. 42.

(73) Nayler, *Wisdom from Beneath* (1653); Howgill, *A Woe to Magistrates* (1654), cit. in P. S. Belasco, *Authority in Church and State* (1928), pp. 77-78; cf. Fox, *Mans Corning up from the North*.

(74) Fox, *To the Parliament of the Common-wealth of England* (1659), pp. 5, 8-9.

(75) Fox, *Gospel-Truth*, p. 6; cf. pp. 27, 105, 129, 219. As palavras de Fox são repetidas num panfleto quacre anônimo, de 1655: *To all that would Know the Way to the Kingdom*, p. 9.

(76) Audland, *The Innocent Delivered out of the Snare* (1658), p. 33.

(77) Braithwaite, p. 147; Fisher, *Testimony*, pp. 554, 580-83, 588-92.

(78) [Anônimo], *The Glorie of the Lord Arising* (1654), p. 9.

(79) Audland, *The Innocent Delivered out of the Snare*, p. 6.

(80) Burton, *Parliamentary Diary*, I, pp. 170-71; Braithwaite, pp. 169, 268; *Thurloe State Papers*, III, pp. 94, 118.

(81) Fox, *Several Papers* (1654), pp. 7, 9-10.

(82) Nayler, *Love to the Lost* (2ª edição, 1656), pp. 26-27.

(83) Burrough, *A Word of Reproof* (*1659*), pp. 71-77.

(84) Burrough, *Works*, pp. 64-67 (1655), 538 (1659); *A Trumpet of the Lord Sounded out of Sion* (1656), p. 37.

(85) Veja-se o meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 78-88.

(86) Burrough, *Works*, p. 11.

(87) Firth, *Scotland and the Protectorate*, pp. 381, 362-63; *Thurloe State Papers*, IV, p. 508; cf. acima, pp. 131-32, 210, 220-21, 236-37.

(88) Strype, *Annals*,IV, p. 97.

(89) *The History of the Life of Thomas Ellwood* (1906), p. 60 e *passim*. A primeira edição é de 1714; cf. Fox, *Gospel-Truth*, p. 27.

(90) Fuller, *Church History*, III, dedicatória do Livro VIII.

(91) Barbour, *op. cit.*, pp. 74, 164-65. Uma balada de 1583 fala-nos de John Lewis, que foi queimado vivo por negar a divindade de Cristo e que perguntava "se cada um de nós avaliou / Com ele quem falou", "desdenhando qualquer mesura a príncipes ou poderosos" (ed. H. E. Rollins, *Old English Ballads, 1553-1625*, Cambridge U. P., 1920, p. 56). Devo essa referência ao sr. Charles Hobday.

(92) J. Clapham, *A Full Discovery*, p. 81.

(93) Ed. A. Soboul, *1789, l'an I de la liberté* (Paris, 1939); G. V. Plekhanov, *Art and Social Life* (1953), p. 160.

(94) R. M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, p. 479; cf. Nuttall, *James Nayler*, *passim*.

(95) J. N., *A Few Words* (1654), pp. 21-22.

(96) G. Fox e J. Nayler, *Several Papers*, p. 23.

(97) Nayler, *A Collection of Sundry Books*, I, p. 187, II, pp. 755-56; cf. II, pp. 591-96.

(98) Ellwood, *Life*, pp. 18-19. Quanto ao dom gratuito da graça veja-se Nayler, *Love to the Lost*, p. 32.

(99) Fox e Nayler, *Several Papers*, p. 25.

(100) Nayler, *A Second Answer to Thomas Moore* (1655), p. 29; *Love to the Lost*, pp. 22-23.

(101) Nayler, *A Salutation to the Seed of God* (3ª edição, 1656), pp. 7-8.

(102) Ver adiante, p. 303.

(103) A. Evans, *An Eccho to the Voice from Heaven* (1652 ou, no novo estilo, 1653), pp. 62-67.

(104) É pouco provável que Cromwell não sentisse a ironia presente no fato de datar a sua carta ao Parlamento no dia de Natal.

(105) G. F., *Sauls Errant to Damascus* (1653), p. 30.

(106) Braithwaite, pp. 255, 128.

(107) Burrough, *Works*, p. 208; Fisher, *Testimony*, p. 621.

(108) Nayler, *A Collection of Sundry Books*, I, pp. xlii, liii; II, pp. 495-96.

(109) Nayler, *What the Possession of the Living Faith is* (1659), cit. in Nuttall, *James Nayler*, p. 17; cf. pp. *7-9epassim*.

(110) Nayler, *A Collection of Sundry Books*, II, p. 689; cf. p. 694.

(111) *Ibid*., II, p.696.

(112) Burrough, *Works*, p. 541; cf. p. 441. Ver acima, pp. 174,243.

(113) Ed. H. J. Cadbury, *George Fox's "Book of Miracles"* (Cambridge U. P., 1948), p. ix e *passim*.

(114) J. F. Maclear, "Quakerism and the End of the Interregnum", pp. 260-68.

(115) Penn, prefácio ao *Journal* de Fox, I, pp. xlix, xxv.

(116) Penn, *The Spirit of Alexander the Coppersmith lately revived* (1673), pp. 8-9.

(117) Penn, *A Brief Examination* (1681), pp. 2-3.

(118) R. M. Jones, in Braithwaite, *Second Period of Quakerism*, pp. xlii-xlvi. Ver adiante, pp. 335, 352-53.

(119) Braithwaite, *Second Period*, pp. 45-46.

(120) Fox, *Journal*, I, p. 519; Braithwaite, *Second Period*, pp. 233-42. Perrot partiu em 1662 para Barbados, onde se ligou a Robert Rich, discípulo de Nayler que os quacres ortodoxos haviam acusado de ser ranter. Nessa viagem Perrot fora precedido por Joseph Salmon (K. L. Carroll, *John Perrot*, suplemento nº 33 *ao Journal of the Friends' Historical Soc*., 1970, *passim*); cf. acima, p. 218. Seria interessante estudar o papel que desempenhou Barbados, como um centro do radicalismo de classes baixas. Em 1643 havia "diversas seitas familistas" junto às "pessoas de condição mesquinha" que residiam na ilha (C. Bridenbaugh, *Vexed and Troubled Englishmen*, Oxford U. P., 1967, p. 432).

(121) Fox, *Journal*, II, pp. 347*n*, 424; *First Publishers of Truth*, pp. 256, 267-69; Braithwaite, *Second Period*, cap. XI e p. 307.

(122) *Westminster Drollery* (1674), in *Choyce Drollery*, *1656*, ed. J. W. Ebsworth (Boston, Lincolnshire, 1876), p. 191.

(123) *Fenstanton Records*, p. 270.

(124) *Fox*, *Journal*, *l,p. 85*.

(125) Ver adiante, pp. 352-60.

(126) Ver adiante, pp. 352-57.

(127) "Como se a luz fosse contraditória consigo mesma, ou aceitasse uma unidade ... por sob práticas contraditórias no seio da mesma família, do mesmo rebanho de Deus": as palavras são de Penn, a propósito da cisão Story-Wilkinson (Braithwaite, *Second Period*, p. 307); cf. Carroll, *John Perrot*, pp. 58-59, 92.

(128) Fox, *Journal*, I, p. 195. Mas é preciso observar que também Nayler tinha o seu público de damas da classe alta (Nuttall, *James Nayler*, pp. 11-13). Muitas das suas seguidoras de condição mais pobre transferiram o seu apoio para John Perrot (Carroll, *op. cit*., pp. 50, 86).

(129) Fox, *Journal*, I, p. 95. Ver acima, p. 233.

(130) Ver adiante, pp. 358-60.

(131) Fox, *Journal*, II, p. 512; I. Ross, *Margaret Fell* (1949), p. 11. Mas ela poderia ter ouvido falar desse "livro" caso tivesse conhecido Winstanley: ver acima, p.147.

(132) Fox, *Journal*, I, p. 268. Nayler também usava os cabelos longos — a fim de se parecer com Cristo, comentaram maldosamente alguns deputados, em dezembro de 1656 (Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 153). Fox calava as razões que o levaram a usar cabelos compridos — cf. Thomas Webbe (acima, pp. 224-25). Perrot ofendeu Fox deixando crescer uma barba parecida com a de Nayler. Alguns de seus contemporâneos sugeriram que ambos procuravam imitar a aparência física de Cristo (Carroll, *op. cit*., pp. 59-60).

(133) Fox, *The Lambs Officer*, p. 21.

(134) Nuttall, *James Nayler*, p. 20.

(1) S. Fisher, *Christianismus Redivivus*, *Christendom Both unchrist'ned and newchrist'ned* (1655), pp. 269, 293, 307-9, 491, 525.
(2) *Ibid*., pp.466, 482.
(3) *Ibid*., pp. 492, 513.
(4) *Ibid*., pp. 527, 627 e *passim*.
(5) *An Additional Appendix to the Book Entituled Rusticus Ad Academicos* (1660), frontispício; *The Testimony of Truth Exalted* (*1679*), pp. 590-92, 735.
(6) *Ibid*., p. 783; cf. acima, às p. 206.
(7) *Ibid*., pp.851,711.
(8) *Ibid*., pp. 36-38, 132; cf. pp. 653, 680.
(9) *Ibid*., pp. 625-39, 643.
(10) Edwards, *Gangraena*, I, p. 21.
(11) Everard, *The Gospel Treasury Opened* (2ª edição, 1659), p. 232; Sabine, pp. 212-13, 496; cf. acima, pp. 105, 149-50, 226, e adiante, p. 319.
(12) Erbery, *Testimony*, p. 84.
(13) Sabine, pp. 224, 289, 509.
(14) *Ibid*., pp. 99-102, 122-28, 523; cf. pp. 455-56.
(15) Bunyan, *Works*, III, p. 646. O próprio Bunyan passou por uma fase na qual considerou as Escrituras como apenas "letra morta, um pouco de tinta e papel" (*ibid*., III, p. 711).
(16) Holand, *op*. *cit*., pp. 2-6; Carroll, *op*. *cit*., p. 85. Para Walton-on-Thames e Tany, ver acima, pp. 120, 192, 223-24.
(17) H. e D.,p. 298.
(18) Clarkson, *A Single Eye*, p. 16; *The Lost Sheep Found*, pp. 32-33; cf. Holland, *loc*. *cit*., e acima, pp. 150, 179-80.
(19) *Leyborne-Popham MSS*. (HMC), pp. 57, 59; cf. Edwards, *Gangraena*. III, p. 10.
(20) Braithwaite, p. 170; R. Farnsworth, *The Ranters Principies and Deceits Discovered* (1655), p. 19.
(21) Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*, pp. 71-84.
(22) Ed. A. R. e M. B. Hall, *The Correspondence of Henry Oldenburg*, I, *1641-1662* (Wisconsin U. P., 1965), pp. 89-91.
(23) Capp, *The Fifth Monarchy Men*, p. 166.
(24) [H. Parker], *Jus Populi*(*1644*), p. 57.
(25) Milton, *Complete Prose*, I, p. 699, II, pp. 8, 588, 623.
(26) Ver acima, pp. 248-51. Para outros vínculos entre Milton e os radicais ver o apêndice 2 deste livro.
(27) Milton, *Treatise of Christian Doctrine*, livro I, cap. 30.
(28) Bauthumley, *op. cit*., pp. 76-77.
(29) Cit. in C. Webster, "English Medicai Reformers of the Puritan Revolution", *Ambix*, XIV, pp. 26-27.

(30) Sabine, p. 251; ver acima, pp. 149-50.
(31) Fox, *Journal*, I, p. 36; *Gospel-Truth*, pp. 131, 138; Burrough, *Works*, p.541.
(32) Ver acima, pp. 225-26, e adiante, pp. 356-57.

(33) *Fides Divina*, *passim*; *The Jus Divinum of Presbyterianism* (2ª edição, revista e ampliada, 1655), pp. 66-69; *An Apologetical Narration* (2ª edição, 1658), pp. 62, 78.

(34) Writer, *An Apologetical Narration*, pp. 75, 80, 11; Apêndice e Suplemento, pp. 8-9.

(35) *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 116.

(36) Fisher, *Testimony*, pp. 14, 51-52, 272-97.

(37) Recordamos que Bunyan levantou a mesma questão. (Ver acima, pp. 178-79). Uma tradução inglesa do Alcorão tinha sido publicada em 1649, o que certamente explica referências tão freqüentes.

(38) Fisher, *Testimony*, pp. 384, 389.

(39) *Ibid*., pp. 396, 400, 403, 420, 435.

(40) *Ibid*., pp. 440-41.

(41) *Ibid*., p. 555.

(42) *Ibid*., pp. 701-4.

(43) Sir John Vanbrugh, *The Provok'd Wife*, ato I, cena 1. Ver adiante, pp. 391-92.

Capítulo 12 — JOHN WARR E O DIREITO

(1) Ver meu *Century of Revolution* (Sphere Books), pp. 48-49, 157-58; *S. and P.*, pp. 373-75; *Reformation to Industrial Revolution*, pp. 48-59; e o artigo "The Many-Headed Monster", pp. 302-3.

(2) W. J. Jones, *The Elizabethan Court of Chancery* (Oxford U. P., 1967), p. 321; cf. pp. 382,461-62.

(3) Osborne, *A Miscellany of Sundry Essays* (1659), p. 35, in *Miscellaneous Works* (1722), I.

(4) Veall, *op. cit.*, p. 73; J. Jones, *The Judges Judged out of their own Mouths* (1650), pp. 93-94.

(5) Veall, *op. cit.*, *passim*; *IOER*, pp. 69, 259-65; H. e D., pp. 82, 109-10; cf. S. Butler, *Characters and Passages from Notebooks*, ed. A. R. Waller (Cambridge U. P., 1908), pp. 74-75.

(6) Sabine, pp. 589, 468; cf. pp. 276, 557-59.

(7) Erbery, *Testimony*, p. 42.

(8) Howgill, *A Woe to Magistrates* (1654), cit. in Belasco, *op. cit.*, p. 95.

(9) Burrough, *Works*, p. 500; Belasco, *op. cit.*, pp. 94-95; *States Papers relating to Friends*, pp. 39-44 — uma petição de 1658. Ver também Fox, *Journal*, I, p. 54; Sabine, p. 201.

(10) G. Fox, *A Few Plain Words* (1659), p. 2.

(11) Ludlow, *Memoirs*, I, p. 246.

(12) *Walwins Wiles* (1649), in H. e D., p. 303.

(13) Winstanley, *The Law of Freedom* (1652), in Sabine, p. 512.

(14) Capp, *op. cit*, p. 160.

(15) J. Jones, *The Jurors Judges of Law and Fact* (1650), pp. 49-76. Jones estava defendendo Lilburne. Mas veja-se também Veall, *op. cit.*, p. 156, que pensa que tanto ricos como pobres queriam impor restrições ao sistema de julgamento pelo

júri; e que era "a parte média" da sociedade que desejava a sua extensão a novos casos.

(16) E. Rogers, *op. cit.*, pp. 87-88.

(17) *The Tryal of Lieutenant-Colonel John Lilburne* (2ª edição, 1710), p. 108n; cf. pp. 106-7, e Brailsford, *op. cit.*, p. 342.

(18) P. Gregg, *Free-Born John* (1961), p. 299.

(19) Fox, *Several Papers Given Forth* (1660), pp. 32-33.

(20) C. G. Cocke, *Englands Compleat Law Judge and Lawyer* (1656), introdução e p. 20.

(21) Sabine, pp. 508, 587; cf. meu *God's Englishman*, p. 141.

(22) J. Warr, *The Corruption and Deficiency of the Laws of England* (1649), *in Harleian Miscellany* (1744-46), III, pp. 240, 245-47.

(23) *Ibid.*, pp. 240-43, 248.

(24) *Ibid.*, p. 246.

(25) Warr, *Administrations Civil and Spiritual* (1648), pp. 3-5, 34.

(26) *Ibid.*, pp. 6-10.

(27) *Ibid.*, pp. 6-15, 36.

(28) H. e D., p. 55; Wolfe, p. 362.

(29) Nº 354, de 19 a 26 de março de 1653; Woodhouse, p. 36.

(30) Cook, *Redintegratio Amoris* (1647), p. 24.

(31) [Coppe], *Some Sweet Sips of Some Spiritual Wine* (1649), p. 13.

(32) Sprat, *History of the Royal Society of London*, p. 73; cf. p. 53. Ver meu *God's Englishman*, p. 58.

(33) Warr, *The Priviledges of the People* (1649), pp. 3-6, 10-11.

(34) M. James, *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution*, p. 359. A propósito de Wildman, ver M. Ashley, *John Wildman* (1947), cap. VI.

Capítulo 13 — A ILHA DA GRÃ-LOUCURA

(1) Cf. C. B. Macpherson, "The University as Multiple Fool", *Bulletin of the Canadian Association of University Teachers*, outono de 1970, p. 6. O professor Macpherson sugere que as universidades poderiam desempenhar papel análogo em nossa sociedade; cf. N. Z. Davis, "The Reasons of Misrule", *P. and P.*, 50, esp. pp. 70-75.

(2) Ed. L. H. Carlson, *Writings of Henry Barrow*, *1590-91* (1966), pp. 200-1.

(3) W. Andrews, *Curiosities of the Church* (1890), pp. 162-64; E. Welsford, *The Fool* (1935), pp. 192-93.

(4) Ed. P. Toon, *The Oxford Orations of Dr. John Owen* (s. d., possivelmente 1971), p. 26).

(5) Aubrey, *Natural History of Wiltshire* (1847), p. 93; *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1881), pp. 205, 241.

(6) Arise Evans, *The Voice of King Charls*, pp. 27-28, 44-46, 71-72; *The Bloudy Vision of John Farley*, sig. A 8; *To the Most High and Might Prince*, *Charles II... An Epistle* (*1660*), pp. 18-19.

(7) P. Heylyn, *Cyprianus Anglicus*, cit. in T. Spencer, "The History of an Unfortunate Lady", *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, XX, p. 52.

(8) Comparem-se esses casos com o de Thomas Brewer, que foi preso em 1626 por prever que no prazo de três anos a Inglaterra seria destruída por dois reis, e ficou na cadeia até que o Longo Parlamento o mandou soltar (Burrage, *The Early English Dissenters*, I, pp. 202-3).

(9) Underdown, *op. cit.*, p. 183.

(10) Ver acima, pp. 221-24.

(11) Cohn, *op. cit.*, pp. 368-69. Na citação, "- - -" indica a pontuação do próprio Coppe, enquanto "..." assinala, como é norma, omissões de minha responsabilidade.

(12) Fox, *Journal*, I, pp. 77-78.

(13) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 149-50.

(14) J. Lilburne, *Coppy of a Letter* (1646), p. 14.

(15) Sabine, pp. 205, 291; cf. *The Saints Paradice*, sig. D.

(16) Sabine, pp. 484, 480; cf. p. 172.

(17) Ver acima, p. 266.

(18) Milton, *Complete Prose Works*, I, p. 808.

(19) L. Clarkson, *Truth Released from Prison to its Former Libertie* (1646), sig. B 5v; cf. R. Coppin, *A History of the Glorious Mystery of Divine Teachings*, cap. II; Henry Pinnell, *A Word of Prophecy concerning The Parliament*, *Generall and Army* (*1648*), p. 75.

(20) Salmon, *A rout*, *a rout*, p. 13; cf. *Heights in Depths*, pp. 18, 23.

(21) Pennignton, *Light or Darknesse* (1650), sig. A 2v.

(22) Covell, *The true Copy of a Letter sent To the Kings Most Excellent Majestie*(*s*. d., possivelmente 1660); apenas uma folha. Covell trata o rei de "tu".

(23) *A Short History of the Life of John Crook*, in Sippell, *Werdendes Quakertum*.

(24) W. E(rbery), *The Mad Mans Plea: Or*, *A Sober Defence of Captaine Chillintons Church* (1653), pp. 1-3, 7-8. O título é irônico: o panfleto não é sóbrio nem uma defesa — ataca Chillenden e a sua Igreja Batista. As palavras citadas em epígrafe neste capítulo ("Vinde, sejamos todos loucos, juntos") Erbery atribui a "um grande homem do mar ... quando ouviu a notícia da dissolução do (Longo) Parlamento". Tratava-se de Blake? Ou de Deane? Poucas as chances de que fosse Monck ou Montague.

(25) T. Tani, *The Nations Right in Magna Charta*, *discussed with the thing Called Parliament*, p. 8. Ver acima, pp. 223-24.

(26) *The Weekly Intelligencer*, 1º a 8 de outubro de 1650, cit. in Morton, *op. cit.*, pp. 103-4; *The Routing of the Ranters*, p. *2*.

(27) Salmon, *Heights in Depths*, pp. 18, 23.

(28) *A Lasting Almanack for the Raigne of the Fifth Monarchy* (1660). Devo essa referência a W A. Hunt. Quanto a Webbe, veja-se acima, pp. 224-25.

(29) Ver acima, p. 222.

(30) Pennington, *Light or Darknesse*, sig. A4.

(31) Cf. Huehns, *Antinomianism in Seventeenth Century England*, pp. 171-72.

(32) Sabine, p. 400. Para Muggleton, a Razão era o Demônio.

(33) Johnm Pordage, *Innocence appearing Through the dark Mists of Pretended Guilt* (1655), pp. 9-12, 26, 69-80; (Anônimo), *A Most faithful relation of two wonderful passages which happened very lately ... in the Parish of Bradfield* (1650),

pp. 2-3; Christopher Fowler, *Daemonium Meridianum*, pp. 53-55, 59-61, 80; S. Hutin, *Les Disciplines anglais de Jacob Boehme* (Paris, 1960), pp. 82-89.

(34) *Clarke Papers*, II, pp. 210-12; Whitelocke, *op. cit.*, p. 383; Petegorsky, *op. cit.*, p. 135. Theaureaujohn também era "da raça dos judeus".

(35) Sabine, p. 103.

(36) Ed. I. G. Philip, *Journal of Sir Samuel Luke* (Oxfordshire Record Soc., 1950-53), pp. 16, 35, 38, 41, 61-62, etc.

(37) Wolfe, p. 258; *Clarke Papers*, I, p. 414; *Englands Standard Advanced in Oxfordshire, or a Declaration from Mr. Will. Thompson and the opressed people of this nation now under his conduct* (1649). Talvez não seja o caso de dar muita importância ao fato de que esses títulos repetem títulos diggers: *The True Levellers Standard Advanced*, que William Everard assinou e foi ao prelo no dia 20 de abril de 1649, e *A Declaration from the Poor Opressed People of England*, o panfleto digger que se seguiu àquele, e que Thompson datou de 1º de junho de 1649.

(38) Woodhouse, pp. 6-7, 23, 34-36, 42-44, 83-84; ed. C. H. Firth e G. Davies, *A Regimental History of Cromwell s Army* (Oxford U. P., 1940), II, p. 503; Nickolls, *Original Letters and Papers of State Addressed to Oliver Cromwell*, p. 81.

(39) Para o tema deste capítulo, veja-se também Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (edição Penguin), p. 68.

Capítulo 14 — PREGADORES MECÂNICOS E FILOSOFIA MECANICISTA

(1) Ver acima, pp. 102-10.

(2) Ver adiante, pp. 280-83.

(3) Fuller, *Abel Redivivus* (1651), p. 432; T. Ball, *The Life of the Renowned Dr. Preston* (1885), pp. 14-16.

(4) *IOER*, p. 149.

(5) Bacon, *Works*, III, p. 289, IV, pp. 32, 349, 366-67. Ver *IOER*, cap. III.

(6) Peter, *Gods Doings and Mans Duty* (1646); *Good Work for a Good Magistrate*, esp. pp. 74-78.

(7) Ver acima, p. 170.

(8) J. A. Comênio, *Panegersia*, cit. in *The Teacher of the Nations* (ed. J. Needham, 1941), p. 6; cf. Winstanley, cit. adiante, p. 299, e Webster, *Academiarum Examen*, sig. B 1 v.

(9) R. Boyle, *Works* (1744), I, p. 20.

(10) S. Butler, *Hudibras*, ed. J. Wilders (Oxford U. P., 1967), p. 200; cf. "Character of a Hermetic Philosopher", in Butler, *Characters and Passages from Note-Books*, pp. 97-108.

(11) Stokes, *The Wiltshire Rant*, p. 22.

(12) Braithwaite, *Second Period of Quakerism* (1919), p. 39.

(13) Para o que está dito neste parágrafo, veja-se Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 313, 359, 366-77 e *passim*; Fox, *Journal*, I, p. 41.

(14) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 270-71.

(15) *IOER*, p. 58; T. Hall, *Vindiciae Literarum* (1655), p. 199.

(16) Eyraeneus Philaletha Cosmopolita, *Secrets Reveal'd* (publicado por "W. C. Esq.", 1669), p. 48. Ver meu livro *Antichrist in Seventeenth-Century England*, p. 119, a respeito desse panfleto e da previsão feita por uma inglesa (possivelmente Mary Cary), segundo a qual "dentro em breve o ouro poderá ser fabricado pelo comum dos homens".

(17) Erbery, *Testimony*, p. 266; Osborne, *op. cit.*, I, p. 91.

(18) S. Fisher, *The Testimony of Truth Exalted*, pp. 51, 57; cf. a referência de Samuel Hartlib a Richard Sibbes, como sendo, este, "um dos mais dedicados à experiência dentre os teólogos que ora vivem"; essa opinião ele atribuía a John Pym (*Ephemerides*, 1634; agradeço ao professor Hugh Trevor-Roper por haver-me obtido uma transcrição dessa passagem). Os elogios à "teologia (*divinity*) química" parecem datar dos anos 1640. O grindletoniano Roger Brearley falava com desdém da "teologia (*theology*) química" (T. Sippell, *Zur Vorgeschichte des Quäkertums*, p. 12).

(19) *IOER*, p. 121; Fox, *Journal*, I, pp. 430-31; *Gospel-Truth*, p. 1088.

(20) Pinnell, *Philosophy Reformed and Improved in Four Profound Tractates* (1657), sig. A 7v, a 3.

(21) J. T. Fowler, *Durham University* (1907), p. 18; Sprigge, *A Modest Plea for an Equal Common-wealth* (1659), p. 53. Tonge mais tarde esteve ligado a Titus Oates. (Este último foi quem montou, no final dos anos 70, a grande fraude conhecida como a Conspiração Papista. (N. T.))

(22) B. Bourne, *The Description and Computation of Mysticall Anti-Christ the Familists* (1646), sig. T. 1, cit. in Thomas, *op. cit.*, p. 376.

(23) Thomas, *op. cit.*, pp. 327, 332, 361.

(24) Fox, *Journal*, I, p. 9. Manfred Weidhorn, *Dreams in Seventeenth Century English Literature* (Haia, 1970), enfatiza a importância dos sonhos de Adão e Eva no *Paraíso Perdido* de Milton, bem como o quadro onírico em que procede a obra-prima de Bunyan (ver esp. pp. 82-88, 154-55).

(25) Thomas, *op. cit.*, pp. 125-28. Ver J. Aubrey, *Miscellanies* (1890), p. 137, para o caso de um quacre de Kingston que curava pelo recurso à astrologia.

(26) *George Fox's "Book of Miracle"*, p. *44epassim*; cf. acima, p. 246.

(27) *IOER*, p. 298.

(28) Ed. I. B. Cohen, *Isaac Newton 's Papers and Letters on Natural Philosophy* (Cambridge U. P., 1958), p. 436.

(29) Lorde Keynes, "Newton the Man", in *Newton Tercentenary Celebrations* (Cambridge U. P., 1947), pp. 27, 31-32; cf. R. J. Forbes, "Was Newton an Alchemist?", *Chymia*, II (1949), pp. 35-36.

(30) Cf. Thomas, *op. cit.*, pp. 643-44.

(31) Sabine, pp. 565-67.

(32) Cf. acima, p. 180; S. F. Mason, *A History of the Sciences* (1953), pp. 282-90; "The Scientific Revolution and the Protestant Reformation: II, Lutheranism in relation to Iatrochemistry and the German Nature-Philosophy", *Annals of Science*, vol. 9, pp. 154-75.

(33) Sabine, pp. 42-43, 221; cf. p. 169.

(34) N. Hodges, *Vindiciae Medicinae et Medicorum* (1665),*passim*; W. Johnson, *Brief Animadversions* (1665), *passim*; C. Goodall, *The Royal College of Physicians* (1684), sig. A 4. As primeiras duas referências eu devo a I. A. McCalman; cf. sir William Temple, cit. in *IOER*, pp. 122-23.

(35) Devo essa observação a I. A. McCalman.

(36) *IOER*, pp. 127, 66.

(37) J. Aubrey, *Brief Lives* (Oxford U. P., 1898), II, p. 318; cf. sir T. Browne, *Religio Medici* (edições Everyman), p. 34; H. More, *An Antidote against Atheism* (1653), *passim*.

(38) Thomas, *op. cit.*, pp. 638-40; ver meu livro *Reformation to Industrial Revolution*, p. 117.

(39) Thomas, *op. cit.*, pp. 377-78.

(40) Plockhoy também queria que toda a informação em matéria econômica fosse posta em comum (ver adiante, p. 330).

(41) Haller, *Tracts on Liberty*, III, p. 294.

(42) Culpeper, *A physical Directory* (1649), sig. A.

(43) C. Goodall, *The Royal College of Physicians*, sig. A 4; *The College of Physicians Vindicated* (1676), sig. A 4v-5v, pp. 1-2, 22-23 e *passim*.

(44) J. J. Keevil, *Medicine and the Navy* (1957-58), II, p. 2.

(45) Sabine, p. 598; ed. Nickolls, *Original Letters ... addressed to Oliver Cromwell*, pp. 100-1, 129-30.

(46) Petty, *The Advice of W. P. to Mr. Samuel Hartlib* (1648).

(47) J. Cook, *Unum Necessarium* (1648).

(48) Dell, *Several Sermons*, p. 644.

(49) Webster, *The Saints Guide* (1654), pp. 26-27 e *passim*. Ver adiante, pp. 291-92.

(50) J. Heydon, *The Wise-mans Crown: or, the Glory of the Rosie-Cross* (1664), sig. C 3v, cit. in Thomas, *op. cit.*, p. 375.

(51) A propósito de Culpeper, ver *IOER*, pp. 29, 72, 81-82, 120, 122, e Thomas, *op. cit.*, p. 343. Quanto a Lilburne, ver *IOER*, p. 261.

(52) O subtítulo de *A Single Eye*, de Clarkson, era *All Light, No Darkness; or Light and Darkness One*. Cf. *The Light and Dark Sides of God*, de Bauthumley, e *Light Vanquishing Darknesse*, de Francis Freeman (1650); cf. Morton, *op. cit.*, pp. 74-75, e Debus, *The English Paracelsians*, pp. 102, 104, 108, 112-18, 132.

(53) Sabine, p. 565; Debus, *op. cit.*, pp. 41, 61, 88-90, 138; G. H. Turnbull, *Samuel Hartlib* (1920), pp. 10-13; cf. acima, pp. 146-49. Devo gratidão a Charles Webster, que muito me ajudou neste tópico.

(54) Winstanley, *The Breaking of the Day of God*, pp. 17-18: "o coração do homem tem a seu lado uma bolha ou tubo d'água que resfria o sangue — o pericárdio".

(5) Fox, *Journal*, I, pp. 29-30; A. Everitt, *Change in the Provinces in the Seventeenth Century*, pp. 43-46.

(56) Sabine, pp. 572-73.

(57) Ed. R. F. Young, *Comenius in England* (Oxford U. P., 1932), p.65; *Selections from Comenius*, pp. 19-21.

(58) *IOER*, pp. 108-9; R. L. Greaves, *The Puritan Revolution and Educational Thought* (Rutgers U. P., 1969), pp. 55-56, 59-60. Note-se que dez das doze novas universidades assim propostas se localizariam no norte ou no oeste, ou ainda nas fronteiras.

(59) Stone, "Literacy and Education in England, 1640-1900", *P. and P.*, 42, pp. 109-12.

(60) *The Advice of W. P. to Mr. Samuel Hartlib*.

(61) Dell, *Several Sermons*, pp. 642-48. Propostas de teor análogo foram formuladas por George Snell, *The Right Teaching of Useful Knowledge* (1649), pp. 311-27.

(62) Ver a epígrafe deste capítulo.

(63) Dell, *op. cit*., p. 585; cf. p. 273. Samuel Fisher disse a mesma coisa (*Testimony*, p. 336; cf. pp. 207, 331, 469).

(64) Sabine, pp. 568-70, 236-40.

(65) Ed. A. Peel e L. H. Carlson, *Writings of Robert Harrison and Robert Browne* (1953), pp. 530-31; ed. Carlson, *Writings of John Greenwood* (1962), I, pp. 268-69; *Writings of Henry Barrow* (1962-66), I, pp. 344-53, 534-41; II, pp. 191, 211-24.

(66) (Anônimo), *These Tradesmen are Preachers* (1647), apenas uma folha.

(67) Roger Williams, *The Hireling Ministry None of Christs* (1652), pp. 14-17; Erbery, *Testimony*, p. 86; Coppin, *Divine Teachings*, pp. 21-24; *Truths Testimony* (1655), p. 16; Norwood, *The Form of an Excommunication made by Mr Sydrach Sympson ... against Captain Robert Norwood* (1651), pp. 33-34; Fox, *The Lambs Officer*, pp. 2-3 e *passim*; *Journal*, I, pp. 7, 11, 386; *Gospel-Truth*, p. 1016; Nayler, *The Old Serpents Voice*, p. 5; Thomas Adams, *An Easter-Reckoning* (1656), prefácio de Richard Farnsworth; [R. F.], *Antichrists Man of War* (1655), pp. 53, 55; Fisher, *Testimony*, pp. 298, 589-90; Webster, *Academiarum Examen* (1654), *passim*.

(68) *Mr Peters Last Report of the English Warres* (1646), p. 13.

(69) Hobbes, *Leviathan* (edição Penguin), pp. 724, 324; *Behemoth*, in *English Works*, VI, p. 347; cf. pp. 184-85, 215-20, 230-34, 276-82.

(70) Dell, *Several Sermons*, p. 398.

(71) Ver meu artigo "The Radical Critics of Oxford and Cambridge in the Sixteen-fifties", in *Universities in Politics*, ed. J. W. Baldwin e C. Goldthwaite (Johns Hopkins U. P., 1972).

(72) Dell, *Several Sermons*, p. 403.

(73) John Hall, *The Advancement of Learning* (1649), ed. A. K. Croston (Liverpool U. P., 1953), pp. 27-28; N. Biggs, *The Vanity of the Craft of Physick* (1651), sig. b, pp. 229-31. Biggs repete Hall quase ao pé da letra.

(74) Webster, *Academiarum Examen*, sig. B IV, pp. 20, 51, 68-70, 106-8.

(75) [John Wilkins e Seth Ward], *Vindiciae Academiarum* (1654), pp. 6, 23, 43, 48; T. Hall, *Vindiciae Literarum* (1655), p. 199.

(76) Sabine, p. 271.

(77) *Ibid*., pp. 562-65. Na *Macaria* de Plattes (1641), os sacerdotes também seriam médicos (ver C. Webster, "The authorship ... of *Macaria"*, *P. and P*., 56).

(78) Ver acima, pp. 285-89, e adiante, pp. 338-39. Para o fim do uso do latim na Chancelaria ver W. J. Jones, *The Elizabethan Court of Chancery*, pp. 291, 298.

(79) C. Webster, "Science and the challenge to the scholastic curriculum, 1640-1660", in *The Changing Curriculum* (History of Education Soc., 1971), pp. 32-34.

(1) *The Ranters Last Sermon* (1654), p. 3.

(2) J. Bale, *Select Works* (Parker Soc., 1849), p. 336; cf. a observação de Lucy Hutchinson, segundo a qual Eduardo, o Confessor, foi "canonizado por sua castidade ímpia" (*Memoirs of the Life of CoIonel Hutchinson*, 1846, p. 4).

(3) C. Bridenbaugh, *Vexed and Troubled Englishmen* (Oxford U. P., 1968), p. 28.

(4) A. Harbage, *Shakespeare and the Rival Traditions* (Nova York, 1952), *passim*.

(5) *Verney Memoirs*, IV, p. 17.

(6) C. S. Lewis, *The Allegory of Love* (Oxford U. P., 1936), *passim*.

(7) W. Davenant, *The Dispensary*, ato I, cena 1.

(8) J. Harrington, *Works* (1737), pp. 109-10.

(9) T. E. Thiselton-Dyer, *Church Lore Gleaning* (1891), p. 192.

(10) Style, *Reports*, pp. 69-70, 100, 229, 326, 455; C. V. Wedgwood, *The King's Peace*, *1637-1641* (1966), p. 40. Gouge escreveu palavras muito duras contra o espancamento de mulheres, em seu livro *Of Domesticall Duties*, pp. 223-26.

(11) A. C. Carter, *The English Reformed Churches in Amsterdam in the Seventeenth-Century* (Amsterdam, 1964), p. 162; P. Williams, *Life in Tudor England* (1969), p. 70. A propósito de Yorkshire, veja-se J. Addy, *Ecclesiastical Discipline in the County of York*, *1559-1714* (tese de mestrado defendida em Leeds, inédita), p. 96.

(12) H. T. Buckle, *Miscellaneous and Posthumous Works* (1872), III, p. 577.

(13) Smyth, *Lives of the Berkeleys* (Gloucester, 1883), II, p. 413.

(14) Ed. N. Z. Roginsky, *Londres em 1645-46* (Yaroslav, 1960), p. 13; publicado em russo.

(15) W. e M. Haller, "The Puritan Art of Love", *HLQ*, V (1942), *passim*, cf. *S. and P.*, cap. 13; *IOER*, pp. 273-75.

(16) H. Bullinger, *Decades* (Parker Soc., 1849-1852), I, pp. 406, 411-12; (J. Dod e R. Cleaver), *A plain and familiar Exposition of the Ten Commandements* (19ª edição, 1662), p. 262; John Hall de Richmond, *Of Government and Obedience* (1654), p. 27.

(17) Gouge, *op. cit.*, p. 128; D. Rogers, *Matrimoniall Honour* (1642), pp. 80-81; K. V. Thomas, "The Double Standard", *Journal of the History of Ideas*, XX, p. 203.

(18) T. Goodwin, *Works*, II, p. 422.

(19) R. Sibbes, *Works* (Edimburgo, 1862-64), V, p. 349; cf. Gouge, *op. cit.*, p. 273.

(20) Ver, p. ex., Calvino, *A Commentary on Genesis* (trad. ingl. J. King, 1965), II, p. 133.

(21) J. Hooper, *Early Writings* (Parker Soc., 1843), pp. 378-85; *The Reformation of the Ecclesiastical Laws*, pp. 49-58.

(22) S. E. Morison, *The Intellectual Life of New England* (Cornell U. P., 1963), p. 10.

(23) H. Peter, *Good Work for a Good Magistrate*, p. 117; C. L. Powell, *English Domestic Relations* (Nova York, 1917), pp. 67-76.

(24) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 656-57.

(25) E. M. Williams, "Women Preachers in the Civil War", *JMH*, I, pp. 561-69; K. V. Thomas, "Women and the Civil War Sectes", *P. and P.*, 13, pp. 42-62; Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, pp. 87-88.

(26) R. P. Stearns, *Congregationalism in the Dutch Netherlands, 1621-1635* (Chicago U. P., 1940), p. 56.

(27) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 116-19, 187; cf. pp. 34, 121, 138, 171; II, p. 8; III, pp. 14, 99.

(28) S. Torshell, *The Womans Glorie* (1645), pp. 2, 10-11. Bolton havia afirmado a mesma coisa anteriormente (*Works*, 1631-41, IV, pp. 245-46, cit. in Walzer, *op. cit.*, p. 193).

(29) Fox, *Gospel-Truth*, p. 81 (1656); cf. pp. 331, 724.

(30) Edwards, *Gangraena*, I, pp. 220-23; II, pp. 11, 141, 178-79.

(31) Thomas, "Women and the Civil War Sects", pp. 52-55; cf. *P. and R.*, p. 319; Roger Crab: "Eles barganham e regateiam como vendedores de cavalos".

(32) *S. and P.*, p. 443n.

(33) E. Rogers, *Life and Opinions of a Fifth Monarchy Man*, p. 69.

(34) Morton, *The World of the Ranters*, pp. 122-23.

(35) I. Ross, *Margaret Fell*, pp. 214-15. Stephen Marshall, que também desposou uma mulher de família mais rica, assumiu um compromisso análogo (E. Vaughan, *Stephen Marshall*, 1907, pp. 26-27).

(36) Sabine, p. 599. Pela formulação de Winstanley a mulher teria tanta liberdade quanto o homem para tomar a iniciativa de pedir alguém em casamento. Winstanley estaria repetindo as palavras de Comênio, citadas acima, à p. 280?

(37) E. H[all], *A Scriptural Discourse of the Apostasie and the Antichrist* (1653), sig. b4.

(38) P. E. H. Hair, "Bridal Pregnancy in Rural England", *Population Studies*, XX, pp. 233-43; P. Laslett, *The World We Have Lost* (1965), p. 136.

(39) Veall, *op. cit.*, p. 141. Esse aspecto já foi assinalado em 1881 por John Stoughton, que nele viu uma "considerável revolução judicial e social" (*History of Religion in England*, 1881, I, pp. 473-75); cf. *S. and P.*, p. 331.

(40) Fuller, *Good Thoughts in Bad Times* (1830), pp. 174-75.

(41) W. E., *The Mad Mans Plea* (1653), p. 4. Podemos imaginar que Erbery, ao contrário de Fuller, não lamentava esse fato... Ver acima, pp. 273-74.

(42) Marchant, *The Church under the Law*. pp. 20-22, 80-82.

(43) F. Osborne, *op. cit.*, I, pp. 30, 34.

(44) Burton, *Parliamentary Diary*, III, pp. 296-305.

(45) Ed. Lansdowne, *Petty Papers* (1927), II, pp. 52-54.

(46) J. Hall, *Paradoxes* (1650), ed. D. C. Allen (Gainsville, Flórida, EUA, 1956), pp. 54-77; Burton, *The Anatomy of Melancholy* (ed. Everyman), III, pp. 88-89; Bunyan, *Works*, III, p. 645.

(47) Fox, *Journal*, I, p. 8.

(48) *Divine Songs of the Muggletonians* (1829), p. 140.

(49) R. Herrick, "His Wish", in *Poetical Works* (1956), p. 294.

(50) J. Reeve, *A Transcendent Spiritual Treatise*, p. 12.

(51) Cohn, *op. cit.*, pp. 364-71; Coppe, *A Fiery Flying Roll*, II, p. 9; *Some Sweet Sips of some Spirituall Wine*, p. 46. Ver às pp. 271-72.

(52) *Copps Return to the wayes of Truth*, pp. 1-13.

(53) Clarkson, *A Single Eye*, in Cohn, *op. cit.*, p. 351.

(54) Clarkson, *The Lost Sheep Found* (1660), pp. 25-26; *Look about you* (1659), pp. 30, 92-93; cf. Holland, *op. cit.*, p. 4; E. Hide, *op. cit.*, p. 42, cujos resumos são bastante confiáveis; e E. Stokes, *The Wiltshire Rant*, pp. 8-9, para um exemplo.

(55) Clark e Slack, *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700*, p. 153; ver *ibid.*, pp. 135, 159-60, para exemplos anteriores a essa época de casais que perambulavam pelo país sem serem casados.

(56) H. Ellis, *Pseudochristus* (1650), pp. 45-53 e *passim*; cf. Cohn, *op. cit.*, pp. 330-33, e a introdução de D. M. Wolfe ao volume IV dos *Complete Prose Works* de Milton, pp. 73-75. Mary Gadbury talvez fosse epiléptica.

(57) Bunyan, *Works*, III, p. 613.

(58) Os interessados encontrarão referências in Cohn, *op. cit.*, pp. 328-29.

(59) Morton, *op. cit.*, p. 122.

(60) Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 24.

(61) *The Routing of the Ranters*, p. 3. Para a resposta indignada de Coppe (que negou a acusação), ver a sua *Remonstrance Of The sincere and zealous Protestation* (1651), p. 6.

(62) R. Abbott, *The Young Mans Warning-piece*, sig. A 3v-4. Abbot dizia descrever a conduta usual dos ranters.

(63) Ver acima, pp. 213-16.

(64) Holland, *The Smoke of the bottomles pit*, p. 3.

(65) Firth, *Cromwell's Army*, p. 408; cf. Fox, *Journal*, II, pp. 95-96.

(66) Gardiner, *Commonwealth and Protectorate*, II, p. 95. Para alguns exemplos, referir-se acima, pp. 215 (ranters) e 235-36 (quacres).

(67) Nuttall, *James Nayler*, pp. 8-10; *George Fox's "Book of Miracles"*, pp. 5, 32-34.

(68) Pordage, *Innocence appearing*, pp. 9, 18-19, 30-34, 56-58, 77-80, 84-86, 91. Ver acima, p. 223.

(69) Ed. Nuttall, *Early Quaker Letters*, pp. 181, 277.

(70) Winstanley, *A Vindication of those ... called Diggers* (1649 ou, no novo estilo, 1650), in Sabine, pp. 399-403; cf. *Englands Spirit Unfoulded*, ed. G. E. Aylmer, *P. and P.*, 40, pp. 14-15. Clarkson disse a mesma coisa em 1659 — data relativamente tardia (*Look About You*, pp. 94-96).

(71) Cf. acima, p. 204.

(72) R. Younge, *The Poores Advocate* (1654), p. 11, cit. por P. Slack in Clark e Slack, *Crisis and Order in English Towns*, p. 167.

(73) Fuller, *History of the Worthies of England* (1840), I, p. 398.

(74) Cit. in Thirsk, *Agrarian History*, IV, p. 411.

(75) Penry Williams, *The Council in the Marches of Wales under Elizabeth I* (Cardiff, 1958), p. 101.

(76) J. Knox, *The History of the Reformation ... in Scotland* (Glasgow, 1832), pp. 232, 237.

(77) Thomson, *The Later Lollards*, p. 127; ver acima, pp. 298-99:

(78) Clarkson, *A Single Eye*, p. 11; cf. Milton, cit. acima, p 169, e adiante, p.377.

(79) *Op. cit.*, p. 6; cf. Winstanley, cit. à p. 299. acima.

(80) Nuttall, *Early Quaker Letters*, p. 200.

(81) M. Cary, *A Word in Season to the Kingdom of England* (1647), p. 9.

(82) M. Cary, *The Resurrection of the Witnesses* (1648), frontispício e pp. 82-89, 98-100, 156-62, 189-94. Em meu livro *Antichrist in Seventeenth-Century England*, p. 107, a data está erroneamente citada como sendo 4 de abril de 1645.

(83) M. Cary, *The Little Horns Doom and Downfall* (1651), pp. 133, 238, 285-317.

(84) M. R[ande], *Twelve Proposals to the Supreme Governours of the Three Nations* (1653), pp. 5, 7-11.

(85) [L. Magalotti], *Traveis of Cosmo III, Grand Duke of Tuscany, through England* (1821), pp. 453-54. Não consegui identificar o marido de Mary Cary. Em 1650 o agente de Lady Eleanor Davies era um John Rand (P. Hardacre, "Gerrard Winstanley in 1650", *Huntington Library Quarterly*, XXII, p. 348). Daniel e Walter Rand assinaram um panfleto pentamonarquista em 1657 (Capp, *Fifth Monarchy Men*, p. 244). Uma Mary, casada com William Rand, aparece nos *State Papers*, porém parece ter havido mais do que um William Rand (*CSPD*, *1659*, p. 500; *1652-53*, pp. 333, 341, 445; *1653-54*, pp. 44-46, 117, 434). William, filho do boticário James Rand, esteve vinculado a Nicholas Culpeper, Samuel Hartlib e William Walwyn; também foi médico e tradutor de obras de química, e contribuiu para o projeto de um Colégio de Médicos (C. Webster, "English Medicai Reformers of the Puritan Revolution", *Ambix*, XIV, pp. 24, 31-32, 36-39; N. Culpeper, *Culpeper's School of Physick*, 1659, sig. A 6v, C; W. W., *Healths new Store-house Opened*, 1661, p. 25). As obras de Mary Cary parece que eram bem conhecidas nos círculos químicos (ver meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, p. 119n, e acima, pp. 280-81.

(86) Fox, *Gospel-Truth*, p. 1059; cf. acima, pp. 305-6.

(87) S. Fisher, *Testimony*, p. 584.

(88) R. H. West, *Milton and the Angels* (Georgia U. P., 1955), esp. pp. 170-74. Ver adiante, pp. 378-79.

(89) A. L. Morton, *The Matter of Britain*, esp. pp. 104-21. Ver adiante, pp.324, 363.

Capítulo 16 — A VIDA CONTRA A MORTE

(1) Baxter, *The Holy Commonwealth*, p. 94.

(2) C. H. e K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation* (Princeton U. P., 1961), pp. 48, 130-33; quanto a Perkins, ver *P. and R.*, pp. 225-35.

(3) *Op. cit.* (6ª impressão, 1632), pp. 27-29.

(4) Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution* (Hanserd Knollys Soc., 1848), p. 357. A primeira edição é de 1644.

(5) R. Sibbes, cit. in *S. and P.*, p. 128. Ver *ibid.*, pp. 128-33, *passim*, sobre esse tema.

(6) Strype, *Annals*, II, parte 2, pp. 288-89.

(7) Ed. C. H. Hull, *Economic Writings of Sir William Petty* (1899), I, pp. 274-75.

(8) T. Weld, *A Short Story of the Rise, raign and ruine of the Familists and Libertines* (1644), p. 32.

(9) P. Miller, *The New England Mind: from Colony to Province* (Harvard U. P., 1953), p. 56.

(10) Rutherford, *A Survey of Antinomianism*, p. 209, in *A Survey of the Spirituall Antichrist* (1648).

(11) [Anônimo], *The Ranters Religion* (1650).

(12) Burton, *Parliamentary Diary*, I, p. 119.

(13) Thirsk, *Agrarian History*, pp. xxxiv-xxxv. Assistir a uma conferência de Joan Thirsk sobre esse tema me ajudou muito a elaborá-lo.

(14) Everard, *The Gospel Treasury Opened* (2ª edição, 1659), pp. 329-35.

(15) *S. and P.*, cap. III e esp. p. 127.

(16) A. C. Carter, *The English Reformed Church in Amsterdam in the Seventeenth Century* (Amsterdam, 1964), pp. 36, 114, 128, 141-42.

(17) Ed. A. Peel, *Tracts Ascribed to Richard Bancroft* (Cambridge U. P., 1953), p. 72; ed. Carlson, *Writings of Henry Barrow*, *1590-1591*, p. 244; Hobbes, *English Works*, VI, pp. 194-95; cf. *P. and R.*, pp. 230-31 (Perkins).

(18) Ver acima, pp. 176-79.

(19) Ver meu livro *Reformation to Industrial Revolution*, pp. 260-66.

(20) Cf. Keith V. Thomas, "Work and leisure in pre-industrial society", *P. and P.*, pp. 61-62.

(21) Orwell e Reynolds, *op. cit.*, p. 83; cf. adiante, p. 321.

(22) W. Ames, *The Marrow of Sacred Divinity* (1642), p. 378: tradução inglesa editada por ordem da Câmara dos Comuns; cf. Perkins, cit. in *P. and R.*, pp. 229-30.

(23) R. Sibbes, *Works*, VII, p. 62; W. Gouge, *A Commentary on ... Hebrews* (1867), III, pp. 290-95; T. Taylor, *Works* (1653), p. 477.

(24) E. F. Gay, "The Temples of Stowe and their debts (1603-1653)", *Huntington Library Quarterly*, II, p. 408.

(25) H. Peter, *Good Work for a Good Magistrate*; [Anônimo], *The Vanity and Mischief of Making Earthly Treasures our Chief Treasure* (1655).

(26) J. Lee, *A Vindication of regulated Enclosure*, p. 21.

(27) R. Baxter, *A Christian Directory* (1825), II, pp. 585-86. A primeira edição é de 1673.

(28) Fox, *Journal*, I, p. 186; cf. W. Penn, *Some Fruits of Solitude* (1693), citado segundo a edição Everyman, p. 60.

(29) Orwell e Reynolds, *op. cit.*, p. 92.

(30) Ver acima, p. 100.

(31) Baxter, *Chapters from a Christian Directory* (1925), pp. 69, 71; Abbott, *op. cit.*, III, p. 438.

(32) Shakespeare, *Henrique IV*, primeira parte, ato I, cena 2; C. H. George, "The Making of the English Bourgeoisie", artigo com publicação prevista em *Science and Society*.

(33) Perkins, *Works*, III, pp. 63-64; cf. *P. and R.*, pp. 215-38, *S. and P.*, pp. 138-43.

(34) Sabine, pp. 633-34. Winstanley afirmou o mesmo (*Md.*, p. 432).

(35) *Ibid.*, pp. 258, 511-12, 595, 580-81; cf. pp. 159, 190-98.

(36) *Ibid*., pp. 109, 496-97; cf. a justificação que George Foster dá para a expropriação, cit. acima, pp. 221-22. Quanto a Ireton, ver Woodhouse, p. 73; no tocante a Baxter, ver acima, pp. 315-16.

(37) Ed. H. E. Rollins, *Cavalier and Puritan* (Nova York U. P., 1923), pp. 322-24.

(38) Bunyan, *Works*, III, p. 314; cf. p. 333.

(39) Cohn, *op. cit*., p. 370.

(40) Sabine, p. 139. Outros casos de hostilidade à reza feita em família aparecem em *S. and P*., pp. 461-62, e K. V. Thomas, "Women and the Civil War Sects", p. 52.

(41) Coppe, prefácio a *Divine Teachings*, de Richard Coppin.

(42) O comentário que figura à margem desse trecho, na Bíblia de Genebra, é muito interessante; enfatiza que os ricos que o Apóstolo condena a chorar e gemer são apenas os ricos *maus e profanos*. [A passagem mencionada é o cap. 5 da *Epístola de São Tiago:* "Pois bem, agora vós, ricos, chorai e gemei por causa das desgraças que estão para vos sobrevir. A vossa riqueza apodreceu e as vossas vestes estão carcomidas pelas traças. O vosso ouro e a vossa prata estão enferrujados e a sua ferrugem testemunhará contra vós e devorará as vossas carnes. Entesourastes como que um fogo nos tempos do fim! Lembrai-vos de que o salário, do qual privastes os trabalhadores que ceifaram os vossos campos, clama, e os gritos dos ceifeiros chegaram aos ouvidos do Senhor dos exércitos. Vivestes faustosamente na terra e vos regalastes; vos saciastes no dia da matança. Condenastes o justo e o pusestes à morte: ele não vos resiste" (vv. 1-6, p. 1580 da *Bíblia de Jerusalém*. (N. T.)]

(43) Cohn, *op. cit*., pp. 365-68. "A dialogue between a learned divine and a beggar" (Um diálogo entre um erudito teólogo e um mendigo), traduzido por John Everard, pode ter servido de ponto de partida a Coppe para a redação desse texto (Everard, *The Gospel Treasury Opened*, 2ª edição, 1659, pp. 528-31).

(44) Nayler, *The Old Serpents Voice* (sem data, possivelmente 1656), p. 6. Nayler não exagerava, o que podemos constatar graças à passagem que se segue, extraída da *Autobiografia* de Henry Newcome: "O meu temor constante é eu morrer sem deixar nada para minha mulher e filhos; e aí haverão de dizer: 'Era esse o rigor dele, e o puritanismo é isso! Vejam só onde ele os leva! O que o puritano deixa para a mulher e as crianças!'" (Ed. R. Parkinson, Chetham Soc., 1852, pp. 135-36). O próprio Milton entendia que a caridade é devida pelo homem em primeiro lugar a si mesmo, somente em segundo lugar aos outros (*Complete Prose Works*, II, p. 750).

(45) Nayler, *A Salutation to the Seed of God* (3ª edição, 1656), p. 20; cf. acima, pp. 243-44.

(46) Orwell e Reynolds, *op. cit*., pp. 86-87.

(47) Sabine, p. 193.

(48) R. Crab, *Dagons-Downfall* (1657), pp. 5-6, 13. Em *The English Hermit* (1655), Crab havia ridicularizado os que fornecem explicações muito engenhosas para a ordem, que está na Bíblia, de que o rico venda todos os seus bens e dê o dinheiro aos pobres (*Harleian Miscellany*, IV, p. 461).

(49) Dell, *Several Sermons*, p. 12.

(50) Edwards, *Gangraena*, III, pp. 23, 227, 237-39; II, p. 27; H. e D., pp. 288-89, 310, 315; cf. Wolfe, p. 318, T. Prince, *The Silken Independents Snare Broken* (*1649*), pp. 6-7.

(51) Rutherford, *A Modest Survey of the Secrets of the Antinomians*, pp. 176-77.
(52) Orwell e Reynolds, *op. cit.*, pp. 105, 90-91.
(53) Sabine, pp. 277-525; Burrough, *Works*, p. 500.
(54) Wolfe, pp. 167, 171, 176, 180-81, 271, 369-70.
(55) Ross, *Margaret Fell*, p. 59; cf. Troeltsch, *Social Teaching of the Christian Churches*, II, pp. 841, 920.
(56) W. Penn, *No Cross*, *No Crown* (1669), cap. II, § 6. O grifo é meu.
(57) Ver acima, p. 319-21, e adiante, pp. 377, 388.
(58) Sabine, pp. 315, 290, 475, 579, 457; cf. pp. 395, 409, 567; cf. Blake: "Quem deseja, mas não age, gera pestilência".
(59) Clarkson, *The Lost Sheep Found* (1660), p. 28; cf. Sabine, p. 565.
(60) Ver acima, pp. 202-3, 302.
(61) Neste tópico devo muito às conversas que tive com o sr. W. A. Hunt.
(62) Clarkson, *A Single Eye*, in Cohn, pp. 352-53.
(63) [Coppe], *Some Sweet Sips of some Spirituall Wine*, frontispício e p. 52.
(64) Ver acima, pp. 307-8.
(65) Ver acima, pp. 203, 310-11, e adiante, pp. 340-41.
(66) P. W. Thomas, *Sir John Berkenhead*, *1617-1679* (Oxford U. P., 1969), p. 57.
(67) Devo esta sugestão ao livro de Conrad Russell, *The Crisis of Parliaments* (1971), p. 374.
(68) *S. and P.*, p. 179.
(69) Ver adiante, pp.390-91.
(70) Ver acima, pp. 132-33.
(71) Ed. G. E. Aylmer, "Englands Spirit Unfoulded", pp. 14-15; cf. Sabine, pp. 241, 312-13, 399-403.
(72) Sabine, pp. 468-69; cf. a referência de Milton aos "pecados bichos-papões" citada acima, p. 169, e a de Clarkson, adiante, p. 307.
(73) Sabine, p. 593. Para a ideia de contracultura, consultar a obra pioneira de Jack Lindsay, *Civil War in England* (1954), pp. 313-24.
(74) Haller, *The Rise of Puritanism*, p. 193; cf. pp. 193-205, *passim*; cf. acima, pp.74-75.

Capítulo 17 — UM MUNDO RESTAURADO

(1) In Orwell e Reynolds, *British Pamphleteers*, I, p. 106.
(2) Gardiner, *Great Civil War*, IV, pp. 302-3; cf. G. Foster, *The Pouring Forth of the Seventh and Last Viall* (1650), p. 12.
(3) Sabine, p. 198.
(4) Milton, *Complete Prose Works*, IV, parte 1, p. 681; cf. Sabine, pp. 336, 513, 527, 574.
(5) Hockliffe, *Diary of the Rev. Ralph Josselin*, p. 65.
(6) J. Price, *The Cloudie Clergy* (1650), p. 14. Devo esta referência à gentileza de David Kirby. Ver Underdown, *Pride's Purge*, cap. IX, esp. pp. 262-64.

(7) Ver acima, pp. 131-32 e 236-37. Abbott, *op. cit.*, III, pp. 435-36; [Wilkins e Ward], *Vindiciae Academiarum*, p. 6; T. Hall, *Histrio-Mastix* (1654), pp. 198-99; Underdown, *Pride's Purge*, pp. 323, 356; *The Whole Duty of Man*, I, pp. 314, 423, 441.

(8) W. Covell, *A Declaration unto the Parliament* (1659), pp. 8-11, 18, 21. Ver acima, p. 135.

(9) P. Cornelius, *The Way to the Peace and Settlement of these Nations* (abril de 1659), esp. pp. 8-27; *A Way propounded* (maio de 1659), *passim*; L. e M. Harder, *Ploekhoy from Zurick-zee* (Newton, Kansas, Estados Unidos, 1952), esp. pp. 101-2.

(10) [W. Sprigge], *A Modest Plea for an Equal Common-Wealth* (1659), pp. 36-42, 75-86.

(11) [Anônimo], *The Armies Vindication of This Last Change* (1659), pp. 4-6, 20-21.

(12) Nos *Complete Works* de Milton (Columbia U. P.), XVIII, p. 6. A primeira edição desse texto data apenas de 1938.

(13) Ed. F. J. Routledge, *Clarendon State Papers*, IV (1932), pp. 191 (4 de abril de 1659), 210 (23 de maio), 628 (30 de março de 1660), 640 (4 de abril); A. Evans, *A Rule from Heaven* (1659), p. 50; Burton, *Parliamentary Diary*, IV, pp. 458-59 (abril de 1659), relatando rumores que corriam; ed. W. L. Sachse, *Diurnal of Thomas Rugg* (Camden Soc., 1961), pp. 66, 74 (março-abril de 1660); *Leyborne-Popham MSS.*, pp. 168 (fevereiro de 1660), 176 (20 de abril); Gooch, *English Democratic Ideas*, p. 259.

(14) *Clarendon State Papers*, IV, pp. 220, 228, 235-36, 330, 381, 405, 440 e *passim*.

(15) Ed. J. A. Atkinson, *Tracts relating to the Civil War in Cheshire* (*1641-1659*) (Chetham Soc., 1909), p. 186.

(16) Capp, *The Fifth Monarchy Men*, p. 142; cf. acima, p. 51.

(17) *A Door of Hope* (1661): o manifesto de Venner.

(18) Ed. R. Parkinson, *Autobiography of Henry Newcome* (Chetham Soc., 1852), pp. 118-19.

(19) Baxter, *The Holy Commonwealth*, p. 93.

(20) *A Coffin for the Good Old Cause*, in *The Posthumous Works of Mr. Samuel Butler* (6ª edição, 1754), p. 300. É quase certo que a atribuição a Butler constitua um erro.

(21) Sir T. Aston, *A Remonstrance against Presbytery* (1641), sig. M 4v.

(22) *Thurloe State Papers*, VII, p. 387.

(23) [Anônimo], *The Cause of God and of these Nations* (1659), cit. in A. H. Woolrych, introdução ao vol. VII da *Complete Prose* de Milton, na edição Yale.

(24) Trotter, *Seventeenth Century Life in the Country Parish*, p. 36.

(25) Os diggers de fato se mudaram para outra paróquia, depois de consumirem boa quantidade de lenha e madeira em Walton-on-Thames, deixando seus filhos nessa paróquia — isso embora muitos deles fossem residentes locais (Thomas, "Another Digger Broadside", pp. 59, 65; Sabine, pp. 348, 434). O controle de residência já vigorava em algumas partes do país havia muito tempo.

(26) R. North, *Lives of the Norths* (1826), I, pp. 34-36. A frase é do "Lord Keeper" (ministro da Justiça) Guilford.

(27) Trotter, *op. cit*., p. 169. Acerca das florestas como local de refúgio ante as perseguições posteriores à Restauração, ver A. Everitt, *The Pattern of Rural Dissent: the Nineteenth Century* (Leicester U. P., 1972), pp. 44-46, 50; Capp, *The Fifth Monarchy Men*, p. 79.

(28) Sabine, pp. 367-68, 436; *Fenstanton Records*, p. 82; Bunyan, *Works*, III, pp. 699, 712, 714.

(29) *Reliquiae Baxterianae*, I, p. 297(1663).

(30) Woodhouse, p. 244.

(31) Erbery, *Testimony*, pp. 184-85; ver acima, pp. 196-99.

(32) Ver acima, pp. 237-41.

(33) Burrough, *Works*, pp. 659, 669-73, 684, 687, 706, 783-85.

(34) I. Barrow, *The Duty and Reward of Bounty to the Poor* (1671), pp. 120-22.

(35) *The Works of the ... Author of The Whole Duty of Man* (1704), I, pp. 62-63. A primeira edição é de 1658.

(36) A. Marvell, *The Rehearsal Transpros'd*, ed. D. I. B. Smith (Oxford U. P., 1971), p. 139. A primeira edição é de 1672.

(37) Ver adiante, pp. 392-93; cf. *Petty Papers*, I. pp. 116-18, para algumas reflexões sobre o papel social da religião.

(38) Roger North, *Lives of the Norths*, III, p. 344. O duplo padrão de conduta ainda vige entre nós. Veja-se um livro intitulado *Trousered Apes* (Macacos de calças), de Duncan Williams, do qual o autor distribuiu certo número de exemplares, em 1971, a alguns professores universitários. Ele diz nada ter a objetar às doutrinas teológicas do bispo John Robinson, porém sim à sua divulgação junto aos "imaturos" (pp. 13-14). Thomas Edwards e John North aprovariam perfeitamente essa linha de reflexão. No entender do autor, é óbvio que os "macacos" do título se referem a outras pessoas que não ele.

(39) J. Locke, *The Reasonableness of Christianity* (1695), p. 285.

(40) Edmund Gayton, *Charity Triumphant* (1655), cit. in Fairholt, *Lord Mayor's Pageants*, I, p. 171.

(41) *Mercurius Elencticus*, 7 de fevereiro de 1649; J. Frank, *The Beginnings of the English Newspaper*, 1620-1660 (Harvard U. P., 1961), p. 166, citando o *Mercurius Militaris* de 17 a 24 de outubro de 1648, p. 9.

(42) Sir James Frazer, *The Golden Bough* (edição resumida, 1963), p. 118; sir G. Keynes, *The Life of William Harvey* (Oxford U. P., 1966), p. 268.

(43) Ed. J. C. Jeaffreson, *Middlesex County Records* (Middlesex County Record Soc., 1886-92), III, pp. 303, 326-37; ed. D. L. Powell e H. Jenkinson, *Surrey Quarter Sessions Order Book and Session Rolls, 1661-1663* (Surrey Record Soc., 1935), p. 307; J. Lindsay, *Civil War in England* (1954), pp. 340-41.

(44) E. Chamberlayne, *Angliae Notitia* (1669), pp. 389, 400-1; [Magalotti], *Traveis of Cosmo III, Grand Duke of Tuscany, through England*, p. 428.

(45) S. Pepys, *Diary* (ed. H. B. Wheatley, 1946), I, pp. 314-15; S. Butler, *Characters and Passages from Note-books*, p. 318.

(46) I. Barrow, *Theological Works* (ed. A. Napier, 1859), IX, p. 577.

(47) De um comentário manuscrito da época, que se encontra na cópia de *Mirabilis Annus* (1661) na Biblioteca Bodleiana.

(48) Por exemplo, John Spencer, *Discourse concerning Prodigies* (1663) e *Discourse concerning Vulgar Prophecies* (1665).

(49) Sprat, *History of the Royal Society*, pp. 362-65.

(50) Ver o meu *Antichrist in Seventeenth-Century England*, pp. 138-39; cf. Fox, *The Lambs Officer*, p. 2; Burrough, *Works*, p. 189; Bunyan, em citação mais adiante, p. 386.

(51) H. Kearney, *Scholars and Gentlemen* (1970), p. 76. Ver acima, pp. 285-89.

(52) P. W. Thomas, *Sir John Berkenhead, 1617-1649*, pp. 100-3, 120, 133-36, 143, 168-70, 193, 208-9. Obviamente isso sucedeu por toda a Europa, embora aqui eu esteja tratando apenas da Inglaterra.

(53) Ver acima, pp. 203, 323-25.

(54) Blake, *Complete Poetry and Prose* (edição Nonesuch), p. 767.

(55) Ver *S. and P.*, pp. 249-50, onde dou outros exemplos de respeito pelas virtudes da hipocrisia.

(56) [Anônimo], *Salus Populi Solus Rex* (1648), cit. in Brailsford, *op. cit.*, p. 346; Thomas Hall, *Funebria Florae* (2ª edição, 1661), frontispício e p. 19; *Reliquiae Baxterianae*, I, pp. 32-33, 44.

(57) Baxter, *A Sermon of Repentance* (1660), p. 43.

(58) G. V. Bennett, "Conflict in the Church", in *Britain after the Glorious Revolution, 1689-1714* (ed. G. Holmes, 1969), pp. 156-63.

(59) *S. and P.*, pp. 331-32, 363-65.

(60) Ver Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 161, e C. W. Chalklin, *Seventeenth-Century Kent* (1965), p. 244, para alguns exemplos.

(61) *S. and P.*, pp. 458, 469, 484; meu livro *Economic Problems of the Church*, pp. 175-82; J. Waddington, *Congregational History* (1874), pp. 615-16.

(62) *The Spectator*, 112 (9 de julho de 1711).

(63) Capp, *The Fifth Monarchy Men*, p. 195.

(64) [R. Overton], *The Arraignment of Mr Persecution* (1645), in Haller, *Tracts on Liberty*, II, p. 213.

(65) Ver meu *Reformation to Industrial Revolution*, pp. 196, 279; *P. and R.* ,p.382. Ver acima, p. 61.

(66) "S. S., cavalheiro" (assim assina o autor), *The Joviall Crew, or the Devill turned Ranter* (1651). Os seus ranters são de caricatura. Eles bebem em excesso, fumam (inclusive as mulheres) e têm relações sexuais sem levar em conta o matrimônio. Ver adiante, pp. 390-93.

(67) R. A. J. Walling, *The Story of Plymouth* (1952), pp. 138-39. Para mais exemplos, ver as *Memoirs* de sir John Reresby, *passim*.

(68) Bunyan, *Works*, III, p. 351.

(69) Cit. in M. Ashley, *John Wildman* (1947), pp. 268-69.

(70) P. Styles, "The Evolution of the Law of Settlement", *University of Birmingham Historical Journal*, IX (1963), pp. 33-63.

(71) J. Evelyn, *Sylva* (1664), sig. A4-B, pp. 1-2, 111-12.

(72) Cit. in W. Tate, "The Agrarian Problem and the Puritans", *Church Militant*, 8 de junho de 1937, p. 5; cf. J. Aubrey, *Remaines of Gentilisme and Judaisme* (1881), pp. 247-48.

(73) Hull, *Economic Writings of Sir William Petty*, I, pp. 302-3.

(74) Kerridge, *The Agricultural Revolution*, p. 24.

(75) Moses Wall em carta a John Milton, maio de 1659, cit. in Masson, *Life of Milton*, V, p. 602.

Capítulo 18 — CONCLUSÃO

(1) Hobbes, cit. in A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (1935), p. 565.

(2) R. Nevo, *The Dial of Virtue: A Study of Poems on Affairs of State in the Seventeenth Century* (Princeton U. P., 1963), pp. 136-46. Ver acima, pp. 185-86.

(3) *Leyborne-Popham MSS.* (HMC), p. 57.

(4) Milton, *Areopagitica*, in *Complete Prose Works*, II, pp. 558, 551; cf. Hobbes, cit. adiante, p. 368.

(5) H. Power, *Experimental Philosophy* (1664), p. 192. Power começou a escrever esse livro em 1653. Será que a sentença que principia com o "Parece-me ..." repete deliberadamente uma frase muito parecida de Milton, na *Areopagitica"!*

(6) Woodhouse, pp. 128, 143, 161.

(7) Burton, *Parliamentary Diary*, I, pp. 69, 86, 158; cf. p. 76. A intenção da última cláusula foi certamente a de impedir Cromwell de soltar Nayler. Ele conseguiu a liberdade graças ao Longo Parlamento, quando este foi restaurado, em setembro de 1659.

(8) *Ibid.*, I. pp. 55-56.

(9) Walker, *History of Independency*, parte I, pp. 140-41. Ver acima, pp. 85-86.

(10) Burton, *Parliamentary Diary*, I, pp. 218, 272. Skippon foi um dos mais ferozes inimigos de Nayler; Luke Robinson, em última análise, mostrou-se mais misericordioso.

(11) Ver acima, pp. 220-21.

(12) Brailsford, *op. cit.*, cap. X.

(13) J. Robinson, *Works* (1851), I, p. xliv.

(14) J. Goodwin, *Imputatio Fidei* (1642), prefácio.

(15) T. Goodwin, *Works*, IV, p. 237.

(16) Haller, *Tracts on Liberty*, II, pp. 160, 318-19, 331.

(17) Nuttall, *The Holy Spirit*, pp. 104-7, 115-17, 126-30.

(18) Woodhouse, p. 247.

(19) Milton, *Christian Doctrine*, in *Works* (edição Columbia), XIV, p. 9.

(20) J. Goodwin, *Hagiomastix* (1646), prefácio.

(21) Hobbes, *English Works*, V, pp. 397-98; cf. Ralegh, citado in *IOER*, p. 182.

(22) Bunyan, *Works*, I,.p. 392; Woodhouse, p. 390.

(23) Ver acima, pp. 220-21.

(24) Cit. in Huehns, *op. cit.*, p. 49.

(25) Winstanley, *Several pieces gathered into one volume*, introdução; cf. *The Saints Paradice*, p. 102.

(26) Sabine, pp. 125, 185, 289; cf. pp. 315, 564, 579.

(27) *Ibid.*, pp. 564-66; *IOER*, p. 110.

(28) W. Tyndale, *Doctrinal Treatises* (Parker Soc., 1848), pp. 55-56; *An Answer to Sir Thomas More* (Parker Soc., 1850), pp. 51-52, 55.

(29) T. Taylor, *Works* (1653), p. 411.

(30) W. Gilbert, *De Magnete* (1600), prefácio; cf. Lynn Thorndike, "Newnessin Seventeenth Century Science", *Journal of the History of Ideas*, XII, pp. 585-98.

(31) *lOER*, pp. 114-15; cf. Bacon, *Works*, IV, p. 14.

(32) J. Hall, *An Humble Motion ... Concerning the Advancement of Learning* (1649), p. 34. No meu livro *IOER*, reuni numerosos exemplos da convergência entre a ênfase religiosa na experiência e a insistência dos cientistas e alquimistas na experimentação (pp. 112-15, 121, 295-97); cf. C. Webster, "English Medicai Reformers of the Puritan Revolution", *Ambix*, XIV, pp. 26-27.

(33) Stubbe, *The Lord Bacons Relation of the Sweating Sickness Examined* (1671), prefácio.

(34) Dell, *Several Sermons*, pp. 298, 428. Descartes e Locke, guardadas as suas diferenças, também introduziram maior abertura de espírito na filosofia. Quanto ao Evangelho Eterno, ver acima, pp. 148-53.

(35) Cf. John Lewis, que em 1656 instou os radicais religiosos que então militavam no País de Gales a não se precipitarem nem exagerarem na contestação aos costumes antigos, ou à veneração supersticiosa que os galeses tinham pelas construções sagradas (*Some seasonable and modest thoughts*, 1656, pp. 11-17); cf. acima, pp. 244-51.

(36) Ver adiante, pp. 355-60.

(37) Ed. D. F. Glandish, *Sir William Davenant's Gondibert* (Oxford U. P., 1971), p. 22; cf. p. 49.

(38) *IOER*, pp. 81-82, 261-63; cf. acima, pp. 107, 287-88.

(39) Burrough, *Works*, sig. b 2v-b 3.

(40) Sabine, pp. 223-24; Erbery, *Testimony*, pp. 263-65, 337-38; Fox, *Journal*, I, p. 425.

(41) Sabine, pp. 231-32; quanto a Salmon ver acima, pp. 216-18.

(42) Winstanley, *The Breaking of the Day of God*, sig. A 4v; Sabine, pp. 445-46; cf. Erbery, cit. acima, p. 196.

(43) Ver acima, pp. 206-7.

(44) S. Fisher, *Testimony*, p. 548.

(45) T. Hall, *Vindiciae Literarum*, p. 215.

(46) Morton, *op. cit.*, pp. 98, 106, 132-33; Ashley, *John Wildman*, pp. 194-95. Mas não penso que esse último fato autorize Norman Cohn a enquadrar Calvert entre os ranters (*op. cit.*, p. 464).

(47) Morton, *op. cit.*, pp. 138-42.

(48) Ver acima, p. 319.

(49) Ver acima, pp. 130-31.

(50) Ver acima, pp. 84, 226.

(51) Cf. *S. and P.*, pp. 286-87, 428.

(52) *Fenstanton Records*, pp. 17-19, 85.

(53) *Fenstanton Records*, pp. 156, 210. O marido aceitou a sentença, mas a esposa não.

(54) Ed. G. B. Harrison, *The Church Book of Bunyan Meeting, 1650-1821* (1928), p. x; Bunyan, *Works*, II, pp. 582-83; cf. Walzer, *op. cit.*, p. 305.

(55) *The Ranters Declaration, ... published by M. Stubs, a late fellow-Ranter* (1650), in Cohn, *op. cit.*, p. 334.

(56) Sabine, pp. 223-24; Erbery, *Testimony*, p. 137.

(57) Ver acima, pp. 129-32, 210, 221, 236-37, 240-42, 245 e 292; J. Spittlehouse, *An Answer To one part of The Lord Protectors Speech: Or, A Vindication of the Fifth-Monarchy men* (1654), p. 1. Ainda em 1691 Richard Baxter, ao criticar as extravagâncias cometidas pelos ricos, se sentia obrigado a negar qualquer pretensão leveller de sua parte (*The Poor Husbandman's Advocate to Rich Racking Landlords*, 1691, in *The Rev. Richard Baxter's Last Treatise*, ed. F. J. Powicke, 1926, p. 46).

(58) Ver Burrough, *Works*, p. 615.

(59) Ver acima, pp. 198-99 e 217-18; Carroll, *op. cit.*, pp. 58-59, 92.

(60) Pepys, *Diary*, III, p. 315.

(61) Ver acima, pp.

(62) Sabine, p. 600.

(63) Morton, *op. cit.*, p. 36.

(64) Ver *P. and R.*, pp. 105-7, e as referências ali citadas. O saint-simoniano inglês J. E. Smith disse, em 1833, que o verdadeiro cristão era "o que vira o mundo de cabeça para baixo" (W. H. G. Armytage, *Heavens Below*, 1961, p. 134).

(65) E. D. Andrews, *The People Called Shakers* (Nova York, 1953), esp. pp. 13-20, 27-28. Da mesma forma que os muggletonianos, os shakers acreditavam que as Duas Testemunhas eram chegadas à terra (p. 23). O nome shaker já fora dado a alguns sectários em 1648 (*A Scottish Mist Dispel'd*, p. 17), e mais tarde foi aplicado aos quacres.

(66) R. W. Ketton-Cremer, *Norfolk Assembly* (1957), p. 85.

(67) J. Wesley, *Journal* (1864), pp. 10-11. Devo esta referência à gentileza de John Walsh.

(68) Ver o cap. 11 deste livro.

(69) Ed. J. Ashton, *Humour, Wit and Satire of the Seventeenth Century* (1883), p. 37.

(70) D. Defoe, *Jure Divino* (1706), pp. 206-17. No segundo verso, "eles" são os invasores saxões.

(71) Morton, *The Matter of Britain*, esp. pp. 104-21; ver meu *Century of Revolution*, p. 168.

(72) As citações são dos textos intitulados "Love and Liberty", "Why should we idly waste our prime?", "Epistle to a young friend"; ver igualmente a "Third Epistle to J. Lapraik", "To James Tenant of Glenconner", "How Wilmie's Prayer", "Elegy on Willie Nicol's Mare", "Is there for honest poverty?", "Look up and see!", "The Tree of Liberty", "The Author's Earnest Cry and Prayer". Com todo o seu saudosismo relativo ao rei Jaime o poema de Burns, "The Solemn League and Covenant", demonstra acurado senso histórico; e a canção "Ye Jacobites by Name" (Vós, partidários do rei Jaime II) foi composta sobre a melodia de *"The Diggers' Song"* (A canção dos diggers).

(73) Mrs. Gaskell, *Life of Charlotte Brontë* (World's Classics), p. 12.

(74) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 661.

(75) Isto é sugerido por Arthur Clegg, em seu poema *Fire in the Bush* (Breakthru Broadsheet, 1971); cf. Thomas, *op. cit.*, pp. 656-57, e acima, p. 299.

(76) Ver o apêndice 2 deste livro.

(77) Ver acima, pp. 184-86, 282-85, 307, 356-57.

(78) "A música é quase tão perigosa quanto a pólvora, e pode ser que precise ser tão controlada quanto a imprensa ou a Casa da Moeda." Essas palavras são de Jeremy Collier, que, em religião e política, tinha ideias quase exatamente opostas às de Locke (*A Short View of the Immorality and Profaneness of the Stage*, 4ª edição, 1699, p. 278).

(79) Ver Norman O. Brown, *Life against Death* (1959), cap. XIII e *passim*.

(80) Ver meu artigo " 'Reason' and 'reasonableness' in seventeenth-century England", *British Journal of Sociology*, XX, pp. 248-49, e as referências que nele apresento.

(81) Marx, *Capital*, I (ed. Dona Torr, 1946, em inglês), p. xxx; Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, 1, p. 563.

(82) Sabine, pp. 493, 520.

(83) Burrough, *Works*, p. 677.

(84) Ver adiante, p. 388.

Apêndice 1 — HOBBES E WINSTANLEY: RAZÃO E POLÍTICA

(1) Hobbes, *English Works*, VI, p. 165.

(2) Clarendon, *A Brief View and Survey of ... Mr. Hobbe's Book Entitled Leviathan* (Oxford U. P., 1676), pp. 181-82.

(3) Sabine, pp. 513, 581.

(4) As referências fundamentando estas afirmações sobre Hobbes encontrar-se-ão, quando não aqui, em *P. and R.*, pp. 275-98. A propósito de Winstanley, consultar o cap. 7 deste livro.

(5) Hobbes, *Leviathan* (edição Penguin), pp. 234, 18, 28; *English Works*, I, p. viii; Sabine, pp. 565, 567.

(6) Ver acima, p. 128.

(7) Q. Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *Historical Journal*, IX, pp. 286-317.

(8) Sabine, pp. 456-57, 452, 529.

(9) Ver acima, pp. 153.

(10) Sabine, pp. 105,111-12.

(11) *Ibid*., p. 493; *The Saints Paradice*, pp. 123-24; cf. Sabine, pp. 111, 125, 197, 235, 261-62; Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. 19.

(12) Sabine, pp. 105, 206, 222, 261; *The Saints Paradice*, p. 72.

(13) Ver adiante, pp. 390-94.

(14) Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *passim*.

(15) Hobbes, *The Elements of Law* (ed. F. Tönnies, Cambridge U. P., 1928), p. 150.

(16) K. Marx e F. Engels, *The Holy Family* (A sagrada família), 1844, in *Marx and Engels on Religion* (Moscou, 1957), pp. 64-65; Hobbes, *Leviathan* (edição Penguin), p. 111.

(17) Sir W. Davenant, *Gondibert* (edição Gladish), p. 235.

(1) Milton, *Complete Prose Works*, I, p. 788; cf. II, p. 278. A respeito de Brooke, ver Haller, *Tracts on Liberty*, II, p. 134. A obra de D. M. Wolfe, *Milton in the Puritan Revolution* (1941), constitui o melhor exame do diálogo entre Milton e os radicais.

(2) Edwards, *Gangraena*, I, p. 34; Writer, *The Jus Divinum of Presbyterianism*, pp. 80-84; cf. acima, pp. 153, 349-50.

(3) Milton, *Complete Prose Works*, II, pp. 366-67, 512, 670; cf. acima, p.169.

(4) Milton, *Works* (edição Columbia), XVII, pp. 7-9; cf. XVI, pp. 112-63.

(5) Ver acima, p. 219.

(6) Milton, *Complete Prose Works*, II, p. 750; cf. acima, pp.322-23.

(7) Milton, *Works* (edição Columbia), VI, p. 98.

(8) Ver acima, p. 169.

(10) Milton, *Complete Prose Works*, III, pp. 198-99, 204.

(11) Cf. *ibid*., V, p. 421, para pontos de acordo entre ele e os levellers.

(12) *Ibid*., IV, p. 555.

(13) A. J. A. Waldock, *Paradise Lost and its critics* (Cambridge U. P., 1947), pp. 23-24.

(14) Cf. o começo e o fim de *Paradise Regained* —
"O Éden ergueu-te em vasto e agreste ermo"
"Um paraíso mais belo achou-se agora".

(15) Sobre a tendência ao panteísmo na *Christian Doctrine* (Doutrina Cristã) de Milton, ver Saurat, *Blake and Milton*, pp. 145-48.

(16) Cf. a ideia winstanleyana de que não é o trabalho a maldição divina, porém a exploração do homem — acima, p. 169. Porém, consulte-se igualmente o trabalho de K. V. Thomas, "work and Leisure in pre-industrial society", pp. 56-57, para a longa tradição medieval que está por trás dessa ideia de Milton.

(17) Cf. acima, pp. 334-35.

(18) Marvell, *Poems and Letters*, ed. H. M. Margoliouth (Oxford U. P., 1927), I, pp. 300-3; Rochester, *Poems* (ed. Pinto, 1953), p. 111.

(19) Naturalmente esse é apenas um aspecto secundário de *Paradise Regained*. Será preciso recordar igualmente a oposição a uma política externa imperial e às alianças com as grandes potências: oposição, em suma, à política de Cromwell como Lorde Protetor.

(20) Cf. acima, p. 313.

(21) D. Saurat, *Milton*, *Man and Thinker*, (1944), parte IV; cf. acima, pp. 218-19.

(22) Ver acima, p. 163.

(23) Ver acima, pp. 328-29. Reluto muito em aceitar a tese segundo a qual Sam*son Agonistes* foi escrito antes da Restauração. Tantas alusões desse poema parecem convir tão perfeitamente à Inglaterra posterior a 1660 que fica difícil pensar que Milton não o teria, pelo menos, modificado nessa ocasião. Porém é preciso dizer que pelo final dos anos 50 Milton já não devia ver muita diferença entre os generais no poder e os realistas. Cf. Ants Oras, "Milton's Blank Verse and the

Chronology of his major poems", *Essays on John Milton* (ed. J. M. Patrick, Florida U. P., 1953), pp. 128-95.

(24) A argumentação de Dryden nesse sentido é mais técnica.

(25) Ver acima, pp. 178, 203, 205-6, 234. Cf. a obra pioneira de Jack Lindsay, *John Bunyan* (1937).

(26) Tindall, *John Bunyan*, p. 138.

(27) Bunyan, *Works*, I, p. 600.

(28) *Ibid*., III, p. 282.

(29) *Ibid*., III, p. 160. Bunyan provavelmente escreveu isso uns dez anos após a Restauração.

(30) *Ibid*., I, pp. 51-56; cf. Underdown, *op*. *cit*., p. 353.

(31) *Ibid*., III, pp. 394, 676, 695-96.

(32) *Ibid*., III, p. 130.

(33) *Ibid*., III, pp. 89-167 *passim*, 311, 322, 348. É claro que pode se tratar de ranters — ver acima, pp. 234-35.

(34) *Ibid*., III, p. 591; cf. p. 166, e acima p. 152. Essa atitude tem um quê de tradicional: Richard Bernard, por exemplo, em sua *The Isle of Man* (1627) caracterizava os inimigos da religião como fidalgos, entre eles sir Worldlywise (D. Esperto, ou de Sabedoria Mundana), sir Luke Warm (D. Indiferente), sir Plausible-Civil (D. Politiqueiro) e muitos outros (pp. 70-71, 77-78, 128-29, 150).

(35) Bunyan, *Works*, I, p. 362.

(36) Tindall, *John Bunyan*, *Mechanik Preacher*, pp. 105-6.

(37) Bunyan, *Works*, III, pp. 593, 695. Ver acima, p. 7.

(38) *Ibid*., III, p. 89.

(39) Ver acima, p. 319.

(40) Bunyan, *Works*, III, p. 123. Ver acima, p. 367.

(41) S. Hieron, *Sermons* (1624), p. 373.

(42) Bunyan, *Works*, III, p. 122.

(43) H. Talon, *John Bunyan* (1951), p. 276.

(44) Bunyan, *Works*, III, pp. 618-21, 654-55.

(45) Ver *P*. *and R*., pp. 381-82, onde cito outros exemplos.

(46) Ver acima, p. 301.

(47) Ver acima, p. 451, nota 34, a respeito de Locke; cf. meu "'Reason' and 'reasonableness' in 17th century England", *British Journal of Sociology*, XX, p. 244.

(48) Ver acima, pp.132, 203, 324, 340-41, 356-57.

(49) Butler *Characters and Passages from Notebooks*, pp. 74-75, 168, 308, 310, 318-22, 341, 479; *Poetical Works* (Edimburgo, 1854), II, pp. 259-61.

(50) Ver acima, p. 183.

(51) T. Otway, *Alcibiades*, ato III, cena 2.

(52) *The Works of Mrs Aphra Benn*, ed. M. Summers (1915), I, p. xxv; IV, pp. 288-90, 303. Porém Aphra Benn era admiradora do vegetariano behmista Thomas Tryon (*ibid*., VI, pp. 379-81). Para uma arguta análise de A. Benn, vinculando-a aos quacres e diggers, ver G. Woodcock, *The Incomparable Aphra* (1948), pp. 150-52, 229 e a parte 6 por inteiro.

(53) G. Villiers, segundo duque de Buckingham, *Works* (1775), II, p. 134.

(54) Ver acima, cap. 11.

(55) J. Collier, *A Short View ... of the English Stage*, pp. 175, 101; cf. *ibid*., pp. 95-96, 129, 143-45, 190.

(56) Rochester, *Poems*, pp. 49, 72, 121.

(57) G. Burnet, *Some Passages of the Life and Death of ... John*, *Earl of Rochester*, in *The Lives of ... Hale*, *... Rochester and Queen Mary* (1774), pp. 18, 22, 35, 47, 58.

(58) Cf. a defesa que fez Rochester dos "plebeus e *cottagers"* de Kingswood Chase, Gloucestershire, em 1670 (V. de Sola Pinto, *Enthusiast in Wit*, 1962, p. 146).

(59) Rochester, *Poems*, pp. 107-13, 137; cf. p. 117. A menção, na p. 131, de "new rants" (novas falações, novas tagarelices) aparece em um poema cuja atribuição a Rochester é duvidosa.

(60) Ver acima, p. 177.

(61) Ver acima, pp. 146-47.

(62) T. Traherne, *Poems*, *Centuries and Three Thanksgivings*, ed. A. Ridler (Oxford U. P., 1966), pp. 284, 244.

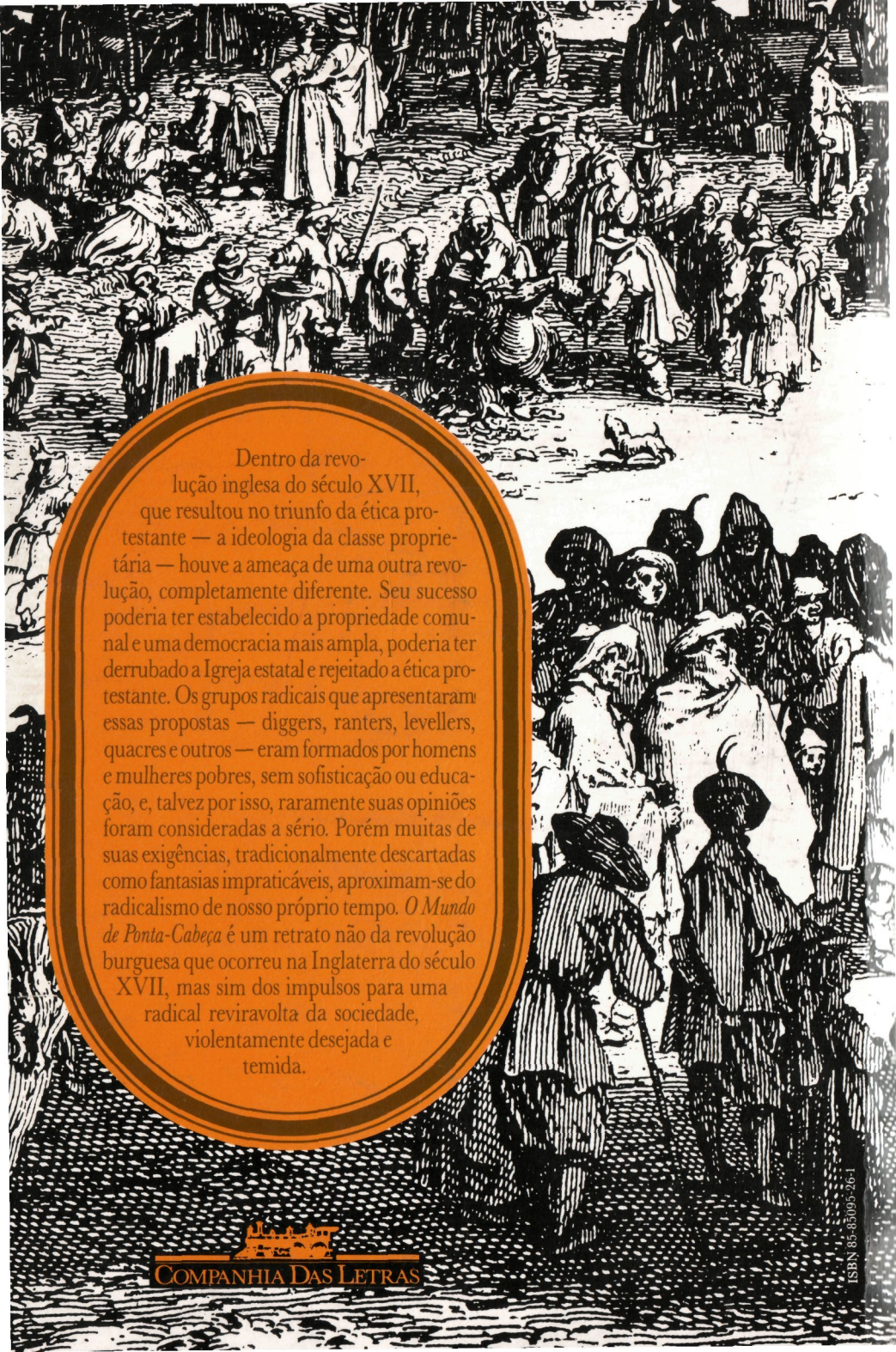
(63) *Ibid*., pp. 10, 224, 267-71, 284, 327, 363.

(64) *Ibid*., p. *8*.

(65) Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. 37.

ÍNDICE REMISSIVO

Christopher Hill formou mais historiadores do que muita faculdade já antiga de Oxford. Esse elogio é de um colega seu, E. P. Thompson, e permite medir a importância de Hill para a historiografia de hoje, em especial a de esquerda.

Se nós, brasileiros, devemos atualmente lidar com o mito do povo bom, cordial, submisso, os ingleses têm um mito parecido: o da sociedade na qual as mudanças se fazem de maneira consensual, na qual a gentileza (termo que remete à pequena nobreza, à *gentry*), prevalece sobre os conflitos, e estes não desandam em confronto. Como todos os mitos, este possui eficácia, gerando comportamentos que o confirmam; e não é falso por completo: a democracia parlamentar pode atestá-lo. Mas, se há quase trezentos anos não há golpes de Estado ou guerra civil na Inglaterra, convém todavia notar que os conflitos sociais já nesse período foram de muita violência. E não são apenas os conflitos sociais, ainda presentes, que o mito da Inglaterra consensual omite; é a gestação dessa mesma Inglaterra, da Inglaterra dos "natural rulers of the land" repressores, uma gestação violenta, ancorada em duas guerras civis, nos anos 1640, na decapitação de um rei (1649) e na deposição de seu filho (1688). Dessa forma, Christopher Hill recupera o papel da violência que libertou o capitalismo dos antigos entraves quase-despóticos; mostra a potencialidade dessa revolução, o que ela tentou, e quem

sabe, poderia ter sido (a dimensão utópica do País da Cocanha, do mundo de ponta-cabeça).

Nascido em 1912, em Yorkshire, Christopher Hill é basicamente um historiador do século XVII e mesmo, pode-se dizer, da revolução que se fez entre os anos de 1640 e 60, estudando-a dos mais variados pontos de vista (econômico, classista, partidário, religioso, cultural). Professor da Universidade de; Oxford, Hill é autor de vários livros, causadores de grande impacto na releitura da história inglesa e mundial, como *A Revolução Inglesa de 1640*, *Lenin e a Revolução Russa* e *God's Englishman*.

Renato Janine Ribeiro

FOTO: BILLETT POTTER

Dentro da revolução inglesa do século XVII, que resultou no triunfo da ética protestante — a ideologia da classe proprietária — houve a ameaça de uma outra revolução, completamente diferente. Seu sucesso poderia ter estabelecido a propriedade comunal e uma democracia mais ampla, poderia ter derrubado a Igreja estatal e rejeitado a ética protestante. Os grupos radicais que apresentaram essas propostas — diggers, ranters, levellers, quacres e outros — eram formados por homens e mulheres pobres, sem sofisticação ou educação, e, talvez por isso, raramente suas opiniões foram consideradas a sério. Porém muitas de suas exigências, tradicionalmente descartadas como fantasias impraticáveis, aproximam-se do radicalismo de nosso próprio tempo. *O Mundo de Ponta-Cabeça* é um retrato não da revolução burguesa que ocorreu na Inglaterra do século XVII, mas sim dos impulsos para uma radical reviravolta da sociedade, violentamente desejada e temida.

COMPANHIA DAS LETRAS

ISBN 85-85095-26-1